L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

70e ANNEE (7e SÉRIE)
No 2. — 14 Janvier 1960

CROYANCES ET VARIATIONS DE CROYANCES

Q. — Voici trois questions qui ne sont pas sans me troubler un peu. Toutes trois ont trait à l'infaillibilité de l'Eglise et sont du domaine de l'histoire.

1° « L'Eglise tout entière paraît avoir fait *profession d'arianisme* » (*Précis d'histoire de l'Eglise*, Renou, p. 32), et lu ailleurs aussi.

2° On a *prétendu* qu'à Rome, sous les pontificats d'Eleuthère, Zéphyrin et Calliste, *le modalisme fut la doctrine officielle de l'Eglise* (lu dans l'*Ami du Clergé*, 15 mai 1924, qui, il est vrai, ajoutait : « C'est bien peu vraisemblable »).

3° Il y a de faux développements de la doctrine aussi bien qu'il y en a d'authentiques. Certaines opinions ont régné *pendant des siècles*, par exemple *la croyance très générale* en *un règne terrestre du Christ*. Cette croyance, il est vrai, n'a *jamais eu la sanction officielle de l'Eglise*.

Difficultés pour chacune de ces questions :

A) Pour l'*arianisme*. — Comment comprendre que *l'Eglise toute entière* ait pu faire profession d'arianisme, si, en vertu de l'assistance du St-Esprit, l'Eglise universelle est préservée de toute erreur en ce qu'elle enseigne ou croit ? Même si cette profession générale d'arianisme avait eu lieu avant la condamnation de cette erreur, comment l'hérésie aurait-elle pu être professée par l'Eglise *toute entière* à un moment donné ?

B) Pour le *modalisme*. — Les mots « c'est bien peu vraisemblable » laissent persister un doute sur l'enseignement de l'hérésie par l'Eglise, et je retombe alors dans la même difficulté que ci-dessus, c'est-à-dire : cet enseignement a donc pu avoir lieu !

C) Pour les *faux développements théologiques*. — Bien sûr, il y en a ; mais si la croyance à quelque faux développement est *très générale* pendant des siècles, quand même il n'y aurait pas eu de sanction officielle de l'Eglise par une définition de foi, est-ce que cette croyance n'entre pas alors dans l'enseignement commun si l'Eglise n'intervient pas pendant un si long laps de temps pour une doctrine très générale qu'elle réprouvera plus tard ?

En d'autres termes, l'enseignement commun d'une doctrine peut-il être réprouvé plus tard comme erroné ou même hérétique ?

R. — Les difficultés qui ont troublé notre consultant s'évanouissent dès qu'on replace les affirmations ou les doctrines qu'elles invoquent dans leur contexte littéraire ou historique.

I. — *L'Eglise et l'arianisme*

L'Eglise *toute entière* aurait fait profession d'arianisme ! Notre consultant ignore peut-être que cette affirmation s'inspire d'une boutade, disons plus respectueusement d'une formule hyperbolique échappée à S. Jérôme après la signature de la formule de Nikè par les évêques occidentaux qui avaient maintenu à Rimini la doctrine catholique condamnant Arius.

L'empereur Constance s'efforçait de rétablir la paix religieuse dans l'empire en proposant une formule de foi capable de rallier les suffrages de tous. Le concile de Rimini (359) devait obtenir ce résultat. Plus de quatre cents évêques ; les défenseurs de l'orthodoxie nicéenne en grande majorité; la minorité arienne comptant quatre-vingts membres, ayant à leur tête Ursace, Valens, Germinius et Auxence. Valens proposa la quatrième formule adoptée à Sirmium, dite *Credo daté :* formule captieuse, « plus dangereuse, écrit E. Amann, par ses silences que par ses affirmations » (*D. T. C.*, XIV, 2182). En voici le texte concernant le Fils :

> Nous croyons... en un seul Fils unique de Dieu, engendré sans passion, avant tous les siècles, avant tout commencement (ou toute puissance, πρό πάσης ἀρχῆς), avant toute substance (οὐσία) imaginable, par qui tous les siècles ont été faits et l'univers créé. Seul Fils engendré du seul Père, il est Dieu de Dieu, semblable au Père qui l'a engendré selon les Ecritures ; nul ne connaît sa génération sinon le Père qui l'a engendré... Quant au mot d'*ousie*, qui a été employé en toute simplicité par les Pères, mais qui est inconnu du peuple, comme il risque de scandaliser, puisqu'il n'est pas dans l'Ecriture, il a paru bon de le supprimer et de ne plus faire désormais absolument aucune mention d'*ousie* quand il s'agit de Dieu, car les divines Ecritures ne parlent jamais d'*ousie* quand il est question du Père et du Fils. Nous disons d'ailleurs que le Fils est semblable au Père en toutes choses (ὅμοιον κατά πάντα) comme le disent et l'enseignent les saintes Ecritures.

« Une question, une seule, était posée à la chrétienté depuis trent-cinq ans : oui ou non, le Christ est-il une créature ? La formule évite d'y répondre et se contente de dire qu'il est engendré de Dieu avant tout être créé, ce qu'Arius lui-même n'aurait pas contesté. Sans doute ajoute-t-elle que le Christ est Dieu de Dieu, mais cela encore Arius l'avait dit, quitte à expliquer ce qu'était cette divinité de second ordre. Sur le point essentiel du débat, la formule se réfugie, comme la deuxième de Sirmium, dans un prudent agnosticisme : on ne peut rien dire sur la génération du Fils ; on ne peut rien dire sur ce qui fait le fond de son être, sur son *ousie ;* on ne peut pas exprimer s'il faut le mettre dans la catégorie du créé ou dans celle de l'incréé ; tout ce que l'on veut bien concéder c'est qu'il est semblable en tout à son Père, ce qui peut être interprété, selon les docteurs, avec plus ou moins de rigueur... » (E. Amann, *art. cit.*, 2182-83).

C'est ce *Credo daté*, œuvre de Marc d'Aréthuse, qui fut porté aux deux conciles de Rimini et de Séleucie (Rimini pour l'Occident ; Séleucie pour l'Orient). Plusieurs évêques, députés par les Pères du concile de Rimini, s'étaient rendus à Nikè près

d'Andrinople pour être reçus en audience par Constance : sous une forte pression, ils finirent par souscrire à la formule du *Credo daté* dont même était supprimée la précision : semblable « *en tout* » à son Père. Revenus à Rimini avec Ursace, Valens et leurs affiliés, ce fut, à l'égard des évêques fidèles à Nicée, un assaut des consciences. Le préfet Taurus avait, en effet, reçu l'ordre d'obtenir, coûte que coûte, l'adhésion de ces évêques. Tout fut mis en œuvre pour atteindre ce résultat :

De guerre lasse, brisés par les ennuis d'un retard sans cesse prolongé, trompés sur les véritables intentions des meneurs, les évêques cédèrent peu à peu et, pour quitter Rimini, signèrent la formule de Nikè qu'on leur présentait comme une concession faite à la paix ecclésiastique et n'atteignant pas réellement la foi elle-même. Vingt seulement demeurèrent inébranlables, encouragés surtout par Phébade d'Agen et Servais de Tongres. Alors Valens et Ursace s'avisèrent de ce qu'on a justement appelé une vraie « rouerie » ; ils proposèrent à ces évêques de faire au symbole de Nikè les additions qu'ils jugeraient nécessaires pour rassurer leurs consciences et, pour donner l'exemple, Valens proposa lui-même celle-ci : « Le Fils de Dieu n'est pas une créature ». Ajouta-t-il alors, ou plus tard seulement, ces mots frauduleux : « *comme les autres ?* »... En tous cas, Phébade et ses compagnons firent leurs additions pour déclarer qu'ils condamnaient Arius et sa doctrine et qu'ils reconnaissaient l'égalité du Fils avec le Père et son éternité. Après quoi, une députation dont faisaient partie Ursace, Valens et Saturnin d'Arles alla rendre compte à l'empereur Constance de ce brillant résultat... La suite des événements montrera que les occidentaux n'avaient nullement voulu sacrifier la foi orthodoxe, et quand S. Jérôme dit : *Ingemuit totus orbis, et arianum se esse miratus est*, son langage est hyperbolique, ou du moins il n'exprime pas la réalité des choses, mais une impression possible à la suite du concile de Rimini. « Comment, remarque Noël Alexandre, le monde aurait-il pu être alors arien, puisque, de l'aveu de S. Jérôme lui-même, les Pères du concile de Rimini ne le furent pas » ? (*Hist. eccl.*, Lucques, 1731, t. IV, dissert. 33). En réalité, l'acceptation de la formule en question n'emportait pas, dans leur pensée, l'acceptation du sens hétérodoxe que, personnellement et d'une façon insidieuse, Ursace et Valens attribuaient à cette même formule. (X. Le Bachelet, *D. T. C.*, I, 1827-28).

Notre correspondant doit être rassuré : sans doute, il y eut à ce moment, dans l'univers chrétien, sous la poussée de l'empereur Constance, une apparence de victoire de l'arianisme ; les plus grands sièges étaient aux mains des hérétiques, les défenseurs de la foi, Athanase, Mélèce d'Antioche, Eusèbe de Verceil, étaient déposés ou bannis ou réduits à se cacher. Le pape lui-même, Libère, était tenu à l'écart et même Constance lui avait opposé à Rome un rival. Hilaire de Poitiers cependant proclamait toujours et sans crainte la vraie foi, et aucune autre doctrine ne lui était substituée dans l'enseignement officiel de l'Eglise laissée à l'influence de l'Esprit-Saint. Mais — dit Le Nain de Tillemont — si « toute la terre, pour nous servir des expressions de S. Jérôme, était dans le gémissement, surprise de se voir devenue arienne... dans ce moment même, le Seigneur s'éveille ; il commande à la tempête, la bête meurt et la tranquillité revient » (*Mémoires*, t. VI, pages 522-23).

II. — *Le modalisme à Rome chez Zéphyrin et Calliste*

Le second point est plus facile encore à éclaircir. D'autant plus facile que le rédacteur du D.T.C. de 1924 est le même que celui qui, 35 ans après, répond à cette consultation. Notre consultant a-t-il même lu attentivement l'*Ami* du 15 mai 1924 ? Le passage auquel il fait allusion est tiré d'une recension de la première édition du *Paul de Samosate* de G. Bardy. Très justement G. Bardy reprochait à Paul de Samosate d'invoquer la tradition pour affirmer son modalisme et nier la Trinité. Mais il le faisait, ajoutions-nous, « trop timidement à notre gré », et c'est ici qu'intervient la phrase incriminée : « La tradition, interrogée dans toute son ampleur, était loin de représenter le Christ comme un pur homme... ». En particulier, prétendre qu'à Rome, sous les pontificats d'Eleuthère, Zéphyrin et Calliste, le modalisme fut la doctrine officielle de l'Eglise « *est bien peu vraisemblable* ». Ces derniers mots étaient de G. Bardy, non de nous. Dans la seconde édition du *Paul de Samosate* (voir *Ami*, 1930, p. 582), la pensée de l'auteur est plus ferme, et elle ne laisse subsister aucun doute quant à la doctrine officielle de l'Eglise sous les trois pontificats susmentionnés. Dans le *D.T.C.*, G. Bardy a mis lui-même toutes choses au point. Ce sont les affirmations — disons les accusations — portées par S. Hippolyte contre Zéphyrin et Calliste, qui sont à la base de la difficulté.

Si précieux que puissent être ces renseignements (d'Hippolyte) nous ne devons pas oublier, en les étudiant, qu'Hippolyte les a consignés dans les *Philosophoumena*, qui sont un ouvrage d'opposition à l'Eglise officielle ; certains de ses jugements, certaines de ses appréciations sont donc faussés par la passion, ce qui en rend la critique d'autant plus difficile.

Suivant Hippolyte, la prédication des novateurs commença par rencontrer à Rome le même succès qu'avait connu quelques années auparavant celle de Praxéas ; le pape Zéphyrin, qui avait alors succédé à Victor, accueillit Cléomène et se laissa séduire par ses enseignements, grâce surtout aux excitations de Calliste, son conseiller habituel : « En ce temps là, raconte le polémiste, Zéphyrin s'imaginait gouverner l'Eglise. Esprit borné, d'une avarice sordide, il autorisait, moyennant finances, ceux qui allaient le trouver, à suivre les leçons de Cléomène. Lui-même, avec le temps, se laissa gagner aux mêmes doctrines, par le conseil et avec la complicité de Calliste... Sous Epigone, puis sous Cléomène, l'école s'affermit et se développa grâce au concours de Zéphyrin et de Calliste, et malgré notre opposition constante ; car, à maintes reprises, nous leur tînmes tête, les réfutant et les forçant de confesser malgré eux la vérité ; dans un premier instant de confusion, ils cédaient à la force de la vérité ; mais bientôt, ils retournaient se rouler dans la même fange » (*Philosophoumena*, IX, VII, édit. Wendland, p. 240-241). (*D.T.C.*, X, 2200).

Telle est l'accusation générale, qui nous dispense d'invoquer d'autres textes. Toutefois, à travers les attaques de l'ardent polémiste, Bardy nous fait entrevoir « une situation assez troublée » :

D'une part, Epigone et Cléomène enseignent à Rome une doctrine semblable à celle de Noet. D'autre part, Hippolyte les combat avec acharnement, au risque de tomber dans l'erreur opposée à celle qu'il condamne et d'exagérer la distinction des personnes divines. Entre

les deux tendances également dangereuses par les excès auxquels elles peuvent mener, l'autorité officielle s'efforce de tenir la balance égale et de garder la tradition. D'ailleurs elle redoute davantage les conclusions extrêmes de la théologie du Verbe que les formules monarchiennes. « Il ne paraît pas douteux, écrit dom Capelle, que le règne de Zéphyrin fut marqué, sur la question trinitaire, par un coup de barre dans un sens opposé aux apologistes » (*Le cas du pape Zéphyrin*, dans *Revue bénédictine*, octobre 1926, p. 329). (*D.T.C.*, x, 2200).

Coup de barre sans doute nécessaire pour arrêter une doctrine qui logiquement inclinait vers un dithéisme regrettable. Nous entendrons tout à l'heure sur ce sujet l'avis d'E. Amann. Mais venons-en d'abord aux reproches adressés par Hippolyte à Calliste. Vers la fin du pontificat de Zéphyrin, Sabellius entre en scène, reprenant le modalisme de Cléomène.

Aussi longtemps que dura le pontificat de Zéphyrin, aucune décision ne fut prise ; l'école modaliste, qui reconnaissait maintenant Sabellius pour maître, put continuer son enseignement. En face d'elle se dressait l'école dont Hippolyte était le docteur éloquent et écouté. Les deux didascalées, qui n'avaient aucun caractère officiel, s'opposaient l'un à l'autre, tandis que le pape se contentait d'affirmer la doctrine traditionnelle, en proclamant à la fois l'unité de Dieu et la divinité du Christ. Hippolyte aurait désiré davantage, et sans doute multipliait-il les démarches pour obtenir l'excommunication de Sabellius, mais il n'obtint pas la satisfaction dont il était si avide. (*D.T.C.*, col. 2202).

A la mort de Zéphyrin tout changea. Hippolyte, prêtre de l'Eglise romaine et peut-être le plus savant de ses docteurs, espérait bien recueillir le souverain pontificat. Ce fut cependant Calliste qui fut élu. L'ambition déçue se donna libre cours : et les *Philosophoumena* en contiennent plus d'une manifestation.

A la mort de Zéphyrin, dit encore Hippolyte, Calliste crut toucher au but de son ambition. Il excommunia Sabellius en reprenant sa doctrine, car il avait peur de moi, et sentait le besoin de donner le change aux Eglises sur sa propre hétérodoxie... Le cœur plein de venin, l'esprit plein d'idées fausses, n'osant plus dire vrai depuis qu'il nous avait traités publiquement de dithéistes, d'ailleurs en butte aux reproches de Sabellius, qui l'accusait constamment d'avoir trahi sa première foi, il inventa un nouveau système... (col. 2202).

Cette accusation de dithéisme correspond sans doute à la pensée intime de Calliste touchant la doctrine d'Hippolyte : « Pour des croyants attachés aux formules anciennes et plus précisément encore à la foi traditionnelle, la prédication d'Hippolyte semblait de nature à favoriser le dithéisme » (col. 2203). Mais les accusations portées contre Calliste seraient graves, si elles reposaient sur un fondement sérieux :

Le Verbe, aurait dit Calliste, est le Fils même, il est le Père même au nom près, il n'y a qu'un même Esprit indivisible. Le Père n'est pas une chose, et le Fils une autre ; ils sont une seule et même chose, l'Esprit divin qui remplit tout... L'Esprit fait chair dans la Vierge n'est pas autre que le Père, mais une seule et même chose... (*Philos.*, IX, 12, p. 248). (Col. 2203).

Une telle formule ressemble aux déclarations prêtées par Tertullien au modaliste Praxéas. Mais, même en estimant qu'on puisse, à la rigueur, lui donner un sens acceptable (comme le fait d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, p. 13-14), on doit se demander si Calliste a vraiment soutenu les opinions dont Hippolyte le rend responsable. Et Bardy apporte ici l'opinion de Tixeront :

Il est bien remarquable que Tertullien, qui n'aimait pas Calliste et qui lui a reproché bien d'autres choses [1], ne l'en accuse pas. Le témoignage de l'auteur des *Philosophoumena* est isolé, et c'est celui d'un ennemi personnel. Il n'est corroboré par aucun vestige, qui soit resté dans la doctrine romaine du temps, d'un enseignement modaliste quelconque. Dans ces conditions, on ne saurait l'accepter comme l'expression de la simple et pure vérité. Jusqu'à nouvel ordre, et en se basant uniquement sur les faits, Calliste doit être considéré comme orthodoxe. (Tixeront, *La théologie anténicéenne*, p. 359). (*D.T.C.*, 2203).

Et Bardy de conclure, sans la moindre hésitation : « Cette conclusion est absolument certaine ».

E. Amann, qui rejette l'exégèse bienveillante de d'Alès, se demande si Calliste a vraiment proposé cette doctrine modaliste et conclut simplement qu' « il faudrait être bien partial pour accepter d'emblée cette accusation unique, venue d'un adversaire acharné » [2]. Toutefois, il attire l'attention sur un aspect non négligeable de la controverse, celui de la terminologie encore mal fixée :

Si l'on pense qu'à cette époque la terminologie, plus tard classique en la matière, est à peine ébauchée, que les différents termes d'essence, de substance, d'hypos-

[1] Dans le *De pudicitia*, Tertullien attaque un évêque coupable d'avoir accordé le pardon aux pécheurs pénitents pour les crimes d'adultère et de fornication. Pendant longtemps, la plupart des critiques ont admis que l'évêque visé ici n'était autre que le pape Calliste, dont nous savons par S. Hippolyte les mesures bienveillantes prises envers les pécheurs. Il est plus probable cependant qu'il s'agit d'un évêque de Carthage, Agrippinus, que nous connaissons par S. Cyprien.

La réflexion de Tixeront, sans justification certaine en ce qui concerne les reproches de Tertullien à Calliste, doit cependant être considérée comme valable en se basant uniquement sur les faits.

[2] Dans l'article *Calixte Ier* (*Saint*), *D.T.C.*, II, 1337-38, G. Bareille, aux arguments déjà avancés pour montrer l'inanité du reproche adressé à S. Calliste par Hippolyte, ajoute une raison qui semble péremptoire. « L'auteur des *Philosophoumena* prétend que la doctrine de Calliste continue à être enseignée dans son école. Or il écrit au plus tôt sous Urbain (222-230) ou au plus tard sous Pontien (230-235). Quand donc une variation aussi importante que l'abandon du patripassianisme pour la consubstantialité se serait-elle produite ? Nous n'avons, il est vrai, aucun document officiel sur ce point sous les successeurs immédiats de Calliste. Mais, d'une part, Novatien, qui écrit avant la persécution de Dèce (250), repousse le sabellianisme comme une doctrine notoirement condamnée. Et d'autre part, déjà de 136 à 240, celui qui doit occuper le siège de Rome de 259 à 268 est au courant de l'enseignement de l'Eglise ; c'est un homme instruit. Or, vers 260, S Denys a la même attitude que Calliste dans la question trinitaire. Sa lettre à son homonyme d'Alexandrie est un document de la foi romaine consubstantialiste et nullement sabellienne, également éloigné de l'erreur qui prétend que le Fils est le même que le Père et de celle qui divise la monade divine en trois substances séparées, en trois divinités. Comme Calliste, Denys condamne Sabellius ; comme Calliste, Denys accuse de dithéisme ou de trithéisme les adversaires exagérés de Sabellius... Les deux papes, à un demi-siècle de distance, ont sur la légitimité de certaines formules et sur le sens de certains textes scripturaires les mêmes idées contraires à celles des docteurs anti-sabelliens. Ils sont pour la *monarchie*, comme on disait alors, et pour l'identité substantielle du Père et du Fils, en même temps que pour la distinction personnelle des hypostases divines. »

tase, de personne, n'ont point encore été soigneusement délimités, on comprendra que la bonne foi de plusieurs des combattants soit hors de cause, alors même que leurs expressions s'éloignent considérablement de ce qui sera plus tard l'orthodoxie (D.T.C., VII, 2507).

Ce qui doit surtout retenir l'attention dans l'exposé d'Amann, c'est le danger de certaines formules d'Hippolyte. Sans doute, dans l'*Homélie contre Noet*, première expression de la pensée de l'apologiste romain, tout en marquant les deux états successifs du Verbe (l'état immanent et éternel, le Verbe intérieur et l'état extérieur, temporel, le Verbe proféré, coordonné à la création du monde), Hippolyte a soigneusement évité la formule malsonnante de S. Justin : « *le Verbe est un autre Dieu* » (*Dial. cum Tryphone*, 56). Mais, dans la finale des *Philosophoumena*, il met en un relief plus fort l'évolution du Verbe en trois phases distinctes et accentue, par là, la partie la plus contestable de sa théorie, à savoir la conception d'un changement dans les rapports du Verbe avec Dieu.

De tout temps, le Verbe existe en Dieu, dont il est la pensée immanente. La personnalité du Verbe se dégage dans la prolation (génération) qui produit hors de Dieu cette pensée immanente. Cette génération est rapidement caractérisée : « Dieu engendre premièrement de lui-même sa Parole, non point un simple son, mais la pensée immanente de l'univers. C'est le seul qu'il n'engendre point du néant, car le Père est lui-même l'être et c'est de lui que procède l'engendré. Ainsi proféré ou produit, le Verbe crée le monde, dont il porte en lui-même l'exemplaire, et il le crée suivant la volonté du Père, dont il est l'exécuteur. Le monde est tiré du néant, il n'est donc pas Dieu, il est donc périssable ; le Verbe, au contraire, étant de Dieu, est Dieu lui-même, il est l'essence de Dieu... Cette génération du Verbe est libre d'une liberté absolue ; c'est quand il le veut, et comme il le veut, que le Père exprime son Verbe. Enfin l'incarnation confère plus spécialement au Verbe le titre de Fils. »

Amann fait ressortir les « très graves défauts » de cette théorie : elle introduit dans les relations divines un changement incompatible avec l'immutabilité divine ; elle laisse planer un doute sur l'égalité des personnes : elle implique un subordinatianisme latent :

A ce point de vue, une phrase des *Philosophoumena* mérite d'être relevée : « L'homme, dit l'auteur, n'est ni Dieu, ni ange ; qu'on ne s'y trompe pas. S'il avait voulu te faire Dieu, il le pouvait ; tu as l'exemple du Logos. Ayant voulu te faire homme, il t'a fait ainsi. » Il semblerait donc que c'est par un choix libre et volontaire que Dieu attribue au Logos la dignité divine. Rien de plus dangereux ne se peut imaginer : et l'on se demande si Zéphyrin et Calliste n'avaient pas raison quand ils signalaient le dithéisme impliqué dans les formules d'Hippolyte... (*D.T.C.*, VII, 2509).

Nous nous excusons d'avoir traité si longuement une question de critique théologique, soulevée par le « peu de vraisemblance » qui doit être accordé aux dires de S. Hippolyte concernant « l'erreur » trinitaire de S. Calliste. Mais ces développements ont paru nécessaires pour calmer les inquiétudes de notre consultant.

III. — *Le millénarisme, croyance générale de l'Eglise (?)*

De la dernière difficulté il faut, pensons-nous, dégager, d'une part, l'exemple : le *millénarisme*, que l'Eglise aurait professé durant des siècles et rejeté ensuite, et, d'autre part, le problème doctrinal sous-jacent : est-il possible qu'un développement doctrinal accepté pendant des siècles puisse être finalement reconnu comme une erreur et condamné ? On traitera plus loin, et à part (§ IV), ce problème assez inédit.

Il est bien difficile de concéder historiquement que la croyance en un règne terrestre du Christ (le millénarisme) ait été reçue d'une manière générale dans l'Eglise pendant les premiers siècles. Cette croyance, d'ailleurs, est antérieure au christianisme. C'est dans les espérances d'Israël qu'il faut en chercher l'origine.

Les prophètes s'étaient plu à annoncer la venue du Messie comme devant marquer le début d'une ère de prospérité et de bonheur pour Israël régénéré... A leur suite, les auteurs des apocalypses apocryphes commencèrent à décrire sous les couleurs les plus vives le bonheur des justes pendant le règne du Messie. *Le Livre des Jubilés*, par exemple, annonce un temps où les hommes vivront plus d'années qu'auparavant ils ne vivaient de jours... Les *Paraboles d'Hénoch* sont remplies de détails sur le sort des élus qui habiteront alors avec le Seigneur des Esprits... La durée des temps messianiques n'est pas fixée par les plus anciennes apocalypses, qui semblent parfois les confondre avec le bonheur éternel du ciel. Mais le IV[e] livre d'Esdras indique une durée de quatre cents ans, celle-là même pendant laquelle Israël a été captif en Egypte (VII, 22). D'autres rabbins juifs préfèrent un laps de mille ans en rapport avec la semaine de la création du monde : aux six jours pendant lesquels Dieu a créé l'univers correspondent six mille ans où se prolonge l'histoire humaine ; le repos de Dieu a pour parallèle le bienheureux repos des mille ans, pendant lesquels les justes se réjouissent dans l'attente du jugement dernier et de la consommation des choses (G. Bardy, art. *Millénarisme*, *D.T.C.*, x, 1760).

Nous sommes donc loin d'une conception chrétienne. Toutefois des milieux judaïques la croyance au règne messianique fut transmise au christianisme par l'intermédiaire de l'Apocalypse, qui fixa aussi et d'une manière définitive sa durée à mille ans. En bref,

après la ruine de la Babylone nouvelle, à la suite d'une lutte victorieuse contre les ennemis de Dieu et des saints, la puissance divine enchaîne Satan et le relègue pour mille ans dans l'abîme. Alors se produit la première résurrection. Les justes règnent avec le Christ, dont ils sont les prêtres, pendant ces mille ans, au bout desquels Satan sort de sa prison, pour une seconde lutte qui sera suivie de sa défaite définitive et de la descente de la Jérusalem nouvelle, où les justes vivront éternellement avec Dieu. (Apoc., XIX-XXII). (Bardy, *art. cit.*, col. 1760-1761).

Dans son commentaire sur l'Apocalypse, B. Allo s'applique à montrer le caractère spirituel du Règne millénaire. Le Règne de mille ans des hommes avec le Christ, c'est la vie de la grâce pour les uns, la vie dans la gloire pour les autres : « La prophétie du *Millenium*, qui fait parfaitement corps avec les autres prophéties du livre, est simplement la figure de la domination spirituelle de l'Eglise militante, unie à l'Eglise triomphante, depuis la glorification de Jésus jusqu'à la fin du monde ». (Allo, *op. cit.*, p. 301) [3].

[3] On lira le développement des arguments qui amènent cette conclusion dans Allo, *op. cit.*, *Excursus* XXXVII :

Et cependant, cette interprétation spirituelle n'est pas celle qu'ont adoptée les chrétiens du IIe siècle. Le chiliasme juif pénètre avec Papias dans les milieux chrétiens, et l'on peut admettre qu'il s'était déjà répandu dès le temps de la vieillesse de S. Jean. Toutefois, il faut maintenir qu'il n'y a pas trace de millénarisme ni de double résurrection chez S. Paul[4]. On le trouve chez Cérinthe, dans l'épître du pseudo-Barnabé, chez S. Justin, quoique ici sous un aspect plus spirituel, chez saint Irénée, Méliton de Sardes, Tertullien, S. Hippolyte, l'évêque Nepos, Méthode d'Olympe, Apollinaire de Laodicée, Commodien, Lactance et d'autres...

A cette énumération, le P. Allo ajoute la note suivante qui répond à la préoccupation de notre consultant :

> Cette énumération contient de très grands noms de l'histoire ecclésiastique ; il ne faudrait cependant pas croire que le millénarisme fût un dogme de l'Eglise primitive. S. Justin note qu'il trouvait des contradicteurs, qu'il n'ose taxer d'hérésie (*Dial.*, *Tryph.*, LXXX, 2) Si S. Irénée en fait une vérité de foi, c'est que, dans son système, il a envisagé cette conception comme solidaire du dogme de la résurrection corporelle ; il sait que beaucoup la repoussent, et croit qu'ils le font sous l'influence d'idées gnostiques. Mais Clément d'Alexandrie a ignoré le chiliasme, ainsi que Clément de Rome, Hermas, Cyprien. Le grand Origène l'a combattu et traité d'ineptie judaïque ; S. Denys d'Alexandrie s'attacha à convertir les disciples de Népos. En Syrie, S. Ephrem ne connaît qu'un jugement. Dans l'église de Rome, Hippolyte apparaît seul avoir été millénariste ; les symboles de foi n'ont jamais parlé que d'un seul avènement du Christ comme juge... (*Op. cit.*, p. 295-296).

A la fin du IIIe et au IVe siècle, les partisans du chiliasme deviennent rares et S. Jérôme et S. Augustin brisent délibérément cette tradition judaïque. Au Ve siècle, le millénarisme est explicitement rejeté au concile d'Ephèse et dans le catalogue de Gélase. L'exemple choisi par notre consultant ne résiste pas à l'examen : il n'y a pas eu de doctrine commune dans l'Eglise touchant le millénarisme, mais simplement une conception empruntée aux Juifs, par un nombre imposant d'auteurs du IIe et du IIIe siècles ; mais conception rejetée par d'autres et finalement abandonnée.

Le problème d'un enseignement commun, d'abord accueilli dans l'Eglise, puis rejeté par elle, ne se pose donc pas ici.

IV. — *Examen de quelques autres cas*

Mais peut-on théoriquement poser le cas d'une croyance générale acceptée dans l'Eglise dans le sens de l'erreur, croyance réprouvée ensuite par le magistère ?

A priori, la réponse ne peut être que négative, s'il s'agit d'une *véritable* croyance, accueillie *généralement comme telle* dans toute l'Eglise. L'affirmative nous exposerait à tomber dans le relativisme dogmatique réprouvé par Pie X et Pie XII.

Il est toutefois intéressant d'examiner certains aspects du problème en les replaçant dans leur cadre historique : croyances depuis longtemps accueillies dans l'Eglise et qu'aujourd'hui, en vertu de l'hypothèse émise par le consultant, certains théologiens voudraient éliminer du champ de la vérité : croyances jadis accueillies dans l'Eglise, mais certainement erronées et rejetées ensuite et depuis longtemps par le magistère ; croyances ou plutôt opinions à corriger.

Tout d'abord une précision s'impose. Notre consultant emploie le terme de « croyance », sans en marquer le sens exact. Harent a fait remarquer opportunément (*D.T.C.*, III, 2367) que ce mot, en soi synonyme de foi, est certainement, dans l'usage, d'une signification plus vague. Pour nous, une croyance est une adhésion de l'esprit à une doctrine ayant un rapport *certain* avec le donné révélé et couramment enseignée par l'ensemble des théologiens, une croyance véritable et non simplement *opinion* (rapport probable avec le donné révélé), ou hypothèse (simple supposition demandant à être vérifiée ultérieurement.

1. *Deux croyances non récusables.* — On croit pouvoir apporter au moins deux exemples de croyances dignes de ce nom, accueillies depuis longtemps dans l'Eglise et que certains auteurs récuseraient volontiers aujourd'hui : l'existence des limbes, la réalité du feu de l'enfer.

— *a*) La croyance aux *limbes* présente un rapport certain avec le donné révélé : la transmission du péché originel aux descendants du premier homme, exception faite de la Vierge Marie ; l'exclusion de la vision béatifique pour ceux qui meurent avec le péché originel ; le baptême, seul moyen normal de justification avant l'usage de la raison. Que les petits enfants morts sans baptême et ceux qui doivent leur être assimilés soient privés de la vision bienheureuse, est la conséquence qui semble découler logiquement de ces prémisses. En la dégageant des spéculations purement théologiques relatives à la nature de la peine résultant de la privation de la vision de Dieu (peine positive très douce, absence de toute peine positive, bonheur simplement naturel, etc.), nous avons l'essentiel de la croyance à l'*état* des limbes. A la fin du XVIIIe siècle, les jansénistes, augustiniens exagérés, ont accusé de pélagianisme la conception thomiste des limbes : Pie VI est intervenu pour proclamer la légitimité d'une telle conception. Aujourd'hui certains auteurs voudraient aller plus loin encore et nier l'existence même des limbes : s'ils pouvaient avoir raison, nous aurions un exemple d'une croyance accueillie depuis longtemps dans l'Eglise et reconnue finalement fausse. A coup sûr, l'événement ne se produira pas.

— *b*) Personne ne niera que *le feu de l'enfer* trouve un point d'appui solide dans la révélation : « Allez, maudits, dans le feu éternel » (Mt., XXV, 41). Mais quel sens exact donner à ce mot « feu »? Faut-il ne voir dans le « feu » qu'une métaphore ou lui accorder une réalité ? Le travail théologique élaboré au cours des siècles est en faveur de la réalité. Au XVIe siècle, Catharin enseigna que la métaphore était une opinion recevable ; au XVIIIe et aux XIXe siècles, on trouve des auteurs qui, s'autorisant de l'opinion de Catharin, affirment la

Le millénium juif et judéo-chrétien et celui de l'apocalypse, p. 292-302.

[4] Voir L. Gry, *Le Millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, 1904, p. 45-47 ; et notre article *Résurrection* dans *D.T.C.*, XIII, 2519.

liberté du fidèle en cette matière ; certains d'entre eux inclinent même à penser que le feu est ici une simple métaphore. Quoiqu'il en soit, l'unanimité morale des théologiens est faite : la doctrine de la réalité objective du feu infernal est une croyance générale reçue dans l'Eglise et elle ne saurait être mise en doute. Autre chose toutefois la croyance à un feu réel, autre chose la détermination de la nature de ce feu et, plus encore peut-être, de son action sur les âmes et, après la résurrection, sur les corps des réprouvés. Confesser notre ignorance devient ici la meilleure attitude du théologien.

2. *Deux cas discutables.* — Nous pouvons maintenant passer à la contrepartie : des « croyances », acceptées pendant assez longtemps dans l'Eglise et reconnues ultérieurement erronées. Nous avons mis croyances entre guillemets, car il ne semble pas que de telles doctrines aient pu être autre chose que de simples opinions incomplètement reliées au donné révélé, ou même des hypothèses avancées assez arbitrairement pour résoudre d'apparentes difficultés scripturaires ou théologiques.

Pour justifier cette appréciation, rappelons, avec Y. Congar, la loi du progrès théologique :

> Si progresser, pour tout être, c'est tendre à son principe, le progrès de la théologie consistera dans l'intelligence du donné tel quel de la prédication apostolique plus encore que dans le raffinement de la systématisation. Aussi la loi qui est celle de tout progrès vaut-elle d'une façon plus rigoureuse pour la théologie, qu'il n'y a de progrès véritable et de renouvellement fécond que dans la tradition. La nouveauté et le progrès en théologie ne sont pas dans un changement affectant les principes où le donné, mais d'abord dans une prise de conscience plus riche ou plus précise de ce donné lui-même. Plusieurs questions de théologie peuvent être reprises, parfois révisées ou orientées d'une manière plus heureuse, par une étude plus critique du donné qui les concerne (*D.T.C.*, art. *Théologie*, xv, 492).

— *a*) C'est pour n'avoir retenu de l'annonce de la *parousie* que l'incertitude de son époque et avoir insuffisamment scruté les perspectives du jugement, que les écrivains ecclésiastiques, même pour quelques-uns d'entre eux jusqu'aux XII-XIII^e siècles, ont assigné à certaines âmes une période d'attente avant la fixation définitive de leur sort et reculé au jugement dernier leur entrée dans la vision bienheureuse. Affirmer qu'il y a là une croyance générale erronée, longtemps accréditée dans l'Eglise et finalement corrigée par Benoît XII, c'est méconnaître les multiples aspects différents, sinon opposés d'une telle « croyance ». En réalité, au cours des siècles, il y eut une prise de conscience de plus en plus approfondie du donné révélé relatif au retour du Messie, au sentiment chrétien de la responsabilité personnelle et au jugement divin, qui a permis d'aboutir à une doctrine plus cohérente et définitive.

Nous nous sommes efforcé de dégager cette vérité dans une étude récente, *La doctrine de la parousie et son incidence dans le dogme et la théologie*, spécialement en ce qui concerne le jugement particulier, le purgatoire et la vision béatifique[5]. Sur la relation du retour du Christ à ces trois points de doctrine, il n'existe pas de croyance commune chez les Pères des premiers siècles et chez les théologiens des époques postérieures, mais des hésitations, des considérations fixées sur des aspects particuliers, souvent des termes différents mais dont il faut savoir découvrir, à côté de divergences réelles, la convergence fondamentale vers la solution à venir. En tout cas, fort peu ou même rien de ce faux développement dont parle le consultant.

— *b*) Tout autre apparaît au critique la conception archaïque de la *nature corporelle attribuée aux esprits angéliques.* Ici, deux considérations extra-doctrinales, si l'on peut dire, sont intervenues. La première serait une fausse exégèse du passage de la Genèse, où l'on attribue aux anges « fils de Dieu », un péché charnel avec les filles des hommes (cf. Genèse, VI, 2). Cette exégèse subit l'influence du pseudo-Hénoch, considéré pendant un certain temps comme Ecriture. D'ailleurs, « anges de Dieu » substitué à « fils de Dieu » était la traduction familière aux Juifs, comme en témoignent Philon et Josèphe. Le donné révélé n'est donc ici en cause que d'une manière très indirecte et sans influence sur le développement doctrinal d'une corporéité des anges, doctrine qu'on retrouve chez Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Cyprien et, avec l'idée d'un corps plus aérien et comme spiritualisé, chez Hilaire et Ambroise. Mais ici intervient une seconde considération extra-doctrinale, la localisation des anges, leurs apparitions, et cette nouvelle considération prend un tour plus concret quand il s'agit d'expliquer l'action du feu infernal sur les esprits réprouvés : on la trouve nettement formulée par S. Augustin, *Cité de Dieu*, XXI, c. 3, n. 1 ; c. 10, n. 1-2.

Tout étrangère qu'elle soit à la pensée dogmatique de l'Eglise, cette croyance, disons plutôt cette hypothèse d'un corps attribué aux anges et aux démons, sera considérée par un théologien averti, moins comme une erreur corrigée ultérieurement que comme une sorte d'intuition encore grossière de la doctrine scolastique : Dieu, Esprit pur, parfaitement simple, en qui divinité et être s'identifient ; l'ange, esprit pur, sans doute, mais en qui l'acte s'ajoute à la puissance, l'existence réelle à

[5] *Divinitas*, Pontificiæ academiæ theologicæ romanæ commentarii, 1959, III, p. 397-437. — Voici une brève mise au point de la question par X. Le Bachelet : « Les Pères n'ont pas toujours suffisamment distingué les diverses faces du problème, ni parlé avec toute la netteté et la fermeté désirables. La question ne se posait pas pour eux comme elle s'est posée plus tard en ces termes précis : les âmes entrées au ciel voient-elles Dieu, oui ou non, avant la résurrection générale ? Plusieurs ont simplement exposé les données eschatologiques de l'Evangile ; aussi leur pensée, comme celle des Pères plus anciens, ne s'arrête guère aux individus, mais se fixe sur l'humanité arrivée au terme de son économie terrestre. Sous cet aspect tout converge au jour du grand jugement : la reddition des comptes, la sentence, le couronnement et la distribution des récompenses, l'entrée dans le royaume, la glorification suprême. Pour le plus grand nombre de ces Pères, la doctrine se complète ailleurs, lorsqu'ils attribuent en termes formels ou équivalents la béatitude et la vision intuitive aux âmes parvenues au ciel. Pour quelques autres, par ex., S. Cyrille de Jérusalem, Théodoret et S Jean Damascène dans ses écrits certains, la doctrine ne se complète pas ; on reste en face de textes généraux, dont la portée indécise ne permet guère de formuler un jugement certain. » (D.T.C., art. *Benoît XII*, II, 688).

l'essence. Incapables encore d'accéder à cette conception suggérée par la philosophie aristotélicienne, les Pères se contentent d'affirmer en gros que, comparé à l'homme, l'ange est spirituel ; comparé à Dieu, qu'il est corporel. Cf. Théodote, fragm. II, 14, cité par Clément d'Alexandrie, *P. G.*, IX, 663 ; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, II, 3 ; *P. L.*, LXXV, 557.

3. *Régressions nécessaires.* — Mais il faut bien avouer que parfois, certaines opinions, relevant de la pure hypothèse, de l'imagination, ou d'une interprétation matérielle des textes, ont été émises et accueillies, non certes par le magistère de l'Eglise, mais par un ensemble de théologiens de renom et de valeur ; et il est nécessaire cependant de déclarer tout net qu'ils ont fait fausse route. La régression s'impose. Ces cas se produisent surtout dans le domaine de l'eschatologie où, par rapport à nous, le mystère règne en maître. Sans entrer dans toutes les considérations qui pourraient trouver ici place, serrons le problème autour de trois points ; les *localisations* dans l'au-delà, *la nature des peines du purgatoire*, leur *durée*.

— *a*) Tout d'abord les *localisations*. — Nous les trouvons jusque dans le catéchisme (dernière édition, 1947).

Qu'est-ce que le purgatoire ? — Le purgatoire est un *lieu* de souffrances où les âmes des justes achèvent d'expier leurs péchés avant d'entrer au ciel.

Qu'est-ce que le ciel ? — Le ciel ou paradis est un *lieu* de bonheur parfait où les anges et les saints voient Dieu et le possèdent pour toujours.

Qu'est-ce que l'enfer ? — L'enfer est un *lieu* de tourments où les méchants sont pour toujours séparés de Dieu et endurent avec les démons des souffrances qui ne finiront jamais.

Ces réponses sont l'écho d'une théologie recueillie chez des auteurs exceptionnellement qualifiés : Billot, sans engager la foi sur ce point, estime que l'existence de tels *lieux* répond à « un sentiment des Pères et des théologiens dont personne ne peut s'écarter sans une grande témérité » (*De novissimis*, q. II, § 3, p. 43). Hugon, dans le *De novissimis, Tract. dogm.*, t. III, p. 762 ; s'arrête à la même position :

La sainte Ecriture, dit-il, *insinue* que le ciel et l'enfer sont... des lieux. S. Paul atteste que l'âme du Christ est *descendue dans les parties inférieures de la terre* (Eph., IV, 9). Et de même S. Pierre : « Il alla prêcher aux esprits *qui étaient dans une prison* » ; ces derniers mots faisant penser naturellement à un lieu matériel. De même, si les âmes des damnés sont dans un feu réel, elles sont donc attachées à un lieu déterminé, à un réceptacle.

Bien que ne définissant pas la chose, les conciles insinuent qu'aux âmes sont assignées des réceptacles ; ils proclament que les âmes saintes sont *reçues immédiatement dans le ciel* (prof. de foi de Michel Paléologue ; concile de Florence), et que les âmes des impies *descendent immédiatement* en enfer. On en déduit que ciel et enfer sont des lieux (*ibid.*).

Mêmes conceptions dans le *D. T. C.* aux art. *Descente de Jésus aux enfers* (H. Quilliet) et *Enfer* (M. Richard).

Nous pensons que cette question doit être reprise et orientée en un sens plus conforme au donné révélé. Une exégèse pour ainsi dire matérielle des textes scripturaires et conciliaires ne s'impose pas. Une part considérable de symbolisme se retrouve sous les expressions qui sembleraient justifier la réalité des réceptacles :

Les « parties inférieures de la terre » sont conçues en rapport avec la peine de ceux qui, damnés pour l'éternité ou éloignés temporairement de Dieu, ne peuvent qu'être éloignés du ciel. Le ciel, à l'opposé, c'est le séjour en rapport avec l'état des élus, déjà en possession de Dieu. Bien que Dieu soit présent partout, n'est-il pas, d'une façon appropriée, plus particulièrement dans la partie conçue comme supérieure au monde créé, le ciel, lui qui est souverain maître de toutes choses ? Ce symbolisme, toutefois, repose sur un fondement réel, à savoir *l'existence d'un au-delà*, dans lequel très réellement les esprits purs et les âmes et, après la résurrection, les hommes, âmes et corps, doivent ou jouir du bonheur avec Dieu ou être éloignés de Dieu dans la souffrance. Et ce fondement montre bien qu'il ne saurait être question ici d'un pur symbolisme : il y a ANALOGIE. (*D.T.C.*, art. *Purgatoire*, XIII, 1311-1312).

Que sera cette analogie ? Qui pourrait le dire, puisque les réalités de l'au-delà restent pour nous totalement mystérieuses, en dehors de ce que Dieu a bien voulu nous faire connaître par la révélation proposée par l'Eglise ?

Ce serait étrangement s'abuser, ajoutions-nous dans le même article (col. 1312-1313), que de vouloir aboutir à un concept positif de la localisation des âmes dans l'au-delà. Placer l'enfer ou le purgatoire dans le centre de la terre... discuter sur la proximité ou l'éloignement des autres lieux inférieurs, limbes ou enfer, semble imaginatif et arbitraire. Si le feu de l'enfer devait être un argument en faveur de cette opinion, il faudrait que ce fût un feu matériel comme le nôtre. Mais que sait-on de la *nature* de ce feu *réel ?* Rien... (Voir ci-dessus). L'argument devient plus fragile encore avec le feu du purgatoire, dont la réalité même peut être contestée sans offenser la doctrine de l'Eglise (voir plus loin). Le parti le plus sage est donc de s'abstenir de toute précision ; appartenant au monde des esprits et de l'au-delà — qu'on pèse bien toute la valeur de ce terme : *extra-mondial* — les « lieux » de l'enfer, du paradis, des limbes, du purgatoire échappent à coup sûr à nos catégories. Si nous les concevons par analogie avec ce que nous pouvons imaginer ici-bas, sachons que ce n'est qu'une analogie, dont il ne nous est même pas permis de scruter l'exacte valeur et qui nous autorise simplement à dire qu'ils sont, sans pouvoir dire ce qu'ils sont.

Aussi, à l'exemple de bons théologiens comme Palmieri et Christian Pesch, semble-t-il préférable de ne pas parler de « lieux » dans l'au-delà, mais d'*états*, état de bonheur pour le ciel, état d'expiation ou de purification pour le purgatoire, état de tourments pour l'enfer. Les réponses du catéchisme sont facilement modifiables en ce sens[6].

— *b*) La *nature des peines du purgatoire*. — Nous aurions pu reprendre, sur ce sujet, les remarques de notre article sur le purgatoire ; mais, depuis qu'elles ont été formulées, le P. Congar les a renouvelées avec la vigueur tranchante d'une

[6] On éviterait ainsi des réflexions fort dangereuses pour la formation religieuse des enfants : « Le ciel n'existe pas : les expériences actuelles montrent qu'on peut aller aussi loin qu'on voudra dans l'atmosphère : il n'y a pas de ciel » (réflexion faite dans une école communale par l'instituteur).

théologie sûre d'elle-même et à laquelle nous souscrivons. (*Le Purgatoire,* dans *Le Mystère de la mort et sa célébration,* p. 317-318).

On a imaginé (au purgatoire) tout un luxe de supplices... Que n'a-t-on pas raconté sur la soif, sur les gémissements des âmes du purgatoire ! On parle de « faire du purgatoire », « avoir tant de purgatoire » comme s'il s'agissait de jours de salle de police ou d'années de prison où l'on n'attendrait pas seulement l'élargissement, où l'on serait châtié et même torturé... L'iconographie est encore venue renchérir, ici comme en tant de domaines, mais surtout ici... tout comme une certaine prédication... dont nous avons tous connu des exemples avilissants. On y raconte des choses que je ne puis qualifier autrement que de sornettes : des histoires d'apparitions, de plaintes ou de gémissements, de traces de main faisant une véritable pyrogravure — les âmes du purgatoire ont-elles des mains ? — etc. Je ne sais ce que valent les documents qu'on montre, soit en pièce originale, soit en reproduction photographique, dans un « Musée du purgatoire »[7]. Je crains que cette valeur ne soit pas au niveau des bonnes intentions que je ne mets pas en doute... On ajoute parfois des précisions que rien, absolument rien, ne fonde ni n'autorise, sur la durée des peines, leur liaison avec tel ou tel acte précis, leur cessation à la suite de telle intervention également précise.

Nous avons nous-même rappelé, soit dans l'*Ami,* soit dans l'art. *Purgatoire,* les pressantes recommandations du concile de Trente :

Près de la foule peu instruite, les prédications populaires devront être dépouillées de toutes questions plus difficiles et subtiles qui ne présentent aucune utilité pour l'édification et desquelles il ne sort aucun profit pour la piété. Les évêques ne permettront pas qu'on y aborde les points incertains et qu'on y affirme des choses apparemment fausses. Qu'ils interdisent comme scandaleux et offensant pour les fidèles tout ce qui se rapporte à la pure curiosité, tout ce qui s'inspire d'un lucre honteux[8].

Etudiant de plus près la nature de la peine purificatrice du purgatoire, Y. Congar estime que « le purgatoire marquera un progrès dans l'intériorité, au regard de ce qui est la condition de cette terre. »

On a suggéré très justement que, parmi les choses éprouvées ici-bas, celles qui ont chance de lui ressembler le plus sont les purifications mystiques. Et il me semble, en effet, qu'il y a entre ces deux réalités une parenté de finalité, et donc aussi sans doute de nature : puisqu'ici comme là il s'agit de purifier du relatif pour préparer l'adhésion béatifiante à Dieu seul, et aussi de réaliser un affranchissement spirituel plus profond.

Cette analogie pourra sans doute également nous aider à concevoir comment une joie profonde s'allie, dans le purgatoire, aux peines purifiantes. Les écrits de Ste Catherine de Gênes peuvent être très précieux à cet égard. Ceux qui font du purgatoire un châtiment ne différant de l'enfer que par la durée, me semblent s'être arrêtés à mi-chemin dans l'approfondissement du mystère. Même à supposer que les peines se ressemblent (*dato, non concesso*), elles diffèrent profondément par le fait qu'ici elles purifient des élus, membres vivants du Christ, tandis que là elles châtient des réprouvés. Cela nous invite, semble-t-il, à ne pas tant insister sur l'aspect de torture et même à tempérer notre idée de peines expiatrices par celle, plus profonde peut-être, de purifications achevant l'œuvre de Dieu dans des âmes véritablement sauvées[9].

Un dernier aspect de la théologie des peines du purgatoire doit retenir notre attention, car il montrera que le véritable progrès en théologie peut parfois obliger le penseur chrétien à réviser certaines questions afin de les orienter d'une manière plus heureuse. C'est le cas de la « croyance » au *feu du purgatoire.*

La notion du feu, empruntée à I Cor., III, 11-15, et primitivement appliquée au feu de la conflagration générale, souvent identifiée au feu du jugement, a été retenue après S. Augustin pour la purification des âmes avant le jugement dernier. De telle sorte qu'en Occident, les théologiens ont tellement identifié la notion du purgatoire et celle d'un feu purificateur qu'il a semblé impossible aux scolastiques du XIIIe siècle de les séparer dogmatiquement. Mais on a dû le constater ensuite : la théologie avait pris le pas sur le dogme ; l'explication précédait l'affirmation des principes. De là une courbe anormale dans le développement de la doctrine. Au concile de Florence, la juxtaposition des thèses latine et grecque a permis de réaliser une mise au point qu'on peut qualifier de providentielle. L'existence d'un feu réel au purgatoire n'est qu'une opinion, respectable sans doute, mais qui ne s'impose pas. Il est sage de s'en tenir aux lignes générales sanctionnées à Lyon, Florence et Trente : existence de peines purificatrices, utilité des suffrages pour le soulagement des âmes du purgatoire, état de ces saintes âmes fixées dans l'amour de Dieu par leur jugement et désormais assurées de leur salut.

— *c*) Autre régression nécessaire : dissocier *la durée du purgatoire* de notre notion de temps. Les théologiens ne se sont pas fait faute d'évaluer en périodes d'années la durée du purgatoire pour chaque âme en état de purification : dix ans, vingt ans (Soto), davantage encore, jusque cent ans et

[7] A plusieurs reprises, l'*Ami* a mis en garde ses lecteurs contre les « documents » de ce musée, tout particulièrement à l'occasion du livre de Max Marin, *Ami,* 1931, p. 328 ; 1938, p. 245. Ajoutons un souvenir personnel. Etant séminariste à Rome vers 1900 (impossible de fixer exactement la date, mais le souvenir est précis), nous sommes allés en « camerata » faire notre adoration à la chapelle du Lungotevere. Les tentures prirent feu et les plis proches des murs laissèrent des traces noires sur la paroi, tandis que les plis éloignés laissèrent le mur à peu près intact. Nous avons alors remarqué cinq traces noires juxtaposées... Dans 50 ans, ce sera une main du purgatoire, ai-je pensé...

[8] Texte intégral dans A. Michel, *Les décrets du concile de Trente,* Paris, 1938, p. 587-588.

[9] Y. Congar, *op. cit.,* p. 320. — Sur les joies du purgatoire s'alliant aux peines, voir notre volume *Les Mystères de l'Au-delà,* p. 106-107, où l'on trouvera le témoignage de Ste Catherine de Gênes. Voir aussi *D.T.C.,* art. *Purgatoire,* XIII, 1288-1301. — S'il est juste de reconnaître, avec Congar, qu'à notre époque Mgr Bartmann a réagi opportunément contre la théologie qui fait du purgatoire un enfer ne différant de l'autre que par la durée, il faut rendre à Jean Eck le mérite d'une attitude semblable au moment de la Réforme. Pour Jean Eck, « la pensée du Christ est tellement présente aux saintes âmes que pour elles se renouvelle, dans leurs souffrances purificatrices, la scène du Christ venant à ses apôtres sur la mer en tempête : « *Ayez confiance, c'est moi, ne craignez pas* » (Mt., XIV, 27)... Toute la « tragédie » luthérienne sur l'état des âmes au purgatoire ***se fonde sur la regrettable confusion que les peines du purgatoire sont les mêmes que celles de l'enfer, moins la durée*** (*De purgatorio,* l. III, c. VII-IX (passim). Cf. *D.T.C.,* XIII, 1275-1276.

plus peut-être (Bellarmin), en tout cas durée assez longue (Bellarmin, *De gemitu columbæ* II, c. 9). Et l'on fait état de la condamnation portée par Alexandre VII contre la proposition suivante : *Un legs annuel* (fondation) *pour l'âme d'un défunt ne dure pas plus de dix ans* (Denz.-Bann., n. 1143).

N'est-il pas bien risqué de se demander combien de « temps » les âmes demeurent au purgatoire ? Le temps, en effet, est la durée qui mesure les choses *matérielles*. Au purgatoire, il n'y a plus ni jours, ni années, ni temps, mais *ævum* ou éviternité. Comment évaluer une durée qui échappe à nos conceptions terrestres ?

Rappelant que la durée intemporelle du purgatoire ne saurait être assimilée à notre durée temporelle, un rédacteur de la *Nouvelle Revue théologique* (septembre - octobre 1959), le R. P. Brisbois, S. J., cite la conclusion de l'article *Purgatoire* du *D.T.C.* et écrit fort pertinemment :

La purification de l'âme est intemporelle ; elle ne se prolonge pas durant un temps déterminé, mais s'accomplit dans un présent qui ne dure pas selon notre durée à nous. Et d'autre part, les suffrages offerts pour les défunts se situent à des moment déterminés de notre temps terrestre et parfois bien longtemps après la mort de ceux pour qui ils sont offerts. Ne s'ensuit-il pas dès lors que ces suffrages arrivent trop tard et deviennent inutiles ? L'Eglise ne le pense pas ; et elle a condamné une proposition s'inspirant d'une telle opinion, qui rendrait pratiquement vains les suffrages offerts par les vivants pour les âmes des défunts.

L'attitude de l'Eglise en cette matière est-elle susceptible d'une explication rationnelle ? Oui, car l'opinion condamnée s'inspire d'une conception manifestement erronée des rapports entre notre durée temporelle et la durée intemporelle de l'esprit pur et de l'âme séparée. Ces deux formes de la durée, en effet, sont sans commune mesure ; elles représentent deux systèmes de durée sans coïncidence possible entre eux, sans simultanéité qui nous permettrait de faire correspondre la durée de l'esprit pur ou de l'âme séparée à des moments de notre durée temporelle... [10].

La durée des peines du Purgatoire cependant coexiste, en un certain sens, à notre durée humaine, mais sans devenir temporelle en elle-même ; de même que l'éternité divine coexiste d'une certaine manière à la durée du monde sensible. L'action divine, considérée selon ses effets dans le monde matériel, se déroule dans le temps, d'une manière successive, alors qu'en elle-même elle est pure activité intemporelle. D'une manière analogue, les suffrages des fidèles se situent dans le temps et atteignent les âmes pour lesquelles ils sont offerts dans cette durée intemporelle qui est la leur. La différence entre les deux cas est que, pour l'action divine dans le monde sensible, la cause est intemporelle et les effets temporels, tandis que dans le cas du soulagement des âmes souffrantes par les suffrages des fidèles, la cause est temporelle et son effet intemporel. Les effets de nos suffrages seront donc instantanés par rapport aux âmes des défunts alors cependant que ces suffrages se situent dans le déroulement du temps, si bien que, par rapport à nous, à nos suffrages, c'est *comme* si les âmes du purgatoire étaient dans le temps, alors qu'elles *sont* en dehors du temps ; la durée des peines du purgatoire nous apparaît naturellement comme temporelle, alors qu'en elle-même elle est intemporelle ; exactement comme, par rapport à nous, l'action divine dans notre monde humain nous apparaît comme temporelle et successive alors qu'en elle-même, elle est pure immobilité intemporelle. De part et d'autre, sans doute, nous nous trouvons en présence d'un mystère, le mystère du rapport du temps à l'éternité ou à la durée de l'esprit pur, que nous ne pouvons ni imaginer, ni nous représenter, mais seulement concevoir d'une manière analogique : mystère dont notre raison ne peut récuser la réalité, mais dont elle ne peut que déterminer certaines conditions nécessaires. Et ce mystère qui, au premier aspect, heurte si fort notre raison, apparaît moins déconcertant, sans en devenir pour autant intelligible, si nous considérons que notre durée humaine et la durée des âmes séparées ne sont pas commensurables ou superposables, mais correspondent à des plans différents qui n'ont point de contact.

Il a paru utile de reproduire ce texte, qui non seulement légitime et explique la condamnation portée par Alexandre VII, mais de plus fait voir clairement que la théologie, en rebroussant chemin dans la question d'une durée temporelle des peines du purgatoire, a su s'orienter par une réflexion plus mûre dans une direction plus conforme au mystère révélé.

* *

Et c'est là, en somme, la vraie leçon qui se dégage de ces réflexions sur *Croyances et variations de croyances*. Il apparaît bien qu'on ne peut relever aucune contradiction dans le dogme lui-même. Des influences étrangères au donné révélé ont pu s'exercer parfois sur les hypothèses, les opinions émises ; d'autres fois des exégèses trop matérielles ou des déductions trop hâtives ou superficielles ont pu causer des déviations regrettables ; mais toujours l'Esprit de vérité qui dirige l'Eglise a su imposer finalement aux théologiens des orientations plus conformes aux exigences latentes de la vérité révélée, Les exemples que nous avons choisis, ou qui nous ont été suggérés par notre consultant, loin de troubler les consciences, serviront, nous l'espérons, à montrer que les hésitations humaines n'ont jamais altéré profondément la doctrine elle-même.

A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Peut-on marier religieusement un futur qui admet la légitimité du divorce, mais s'engage à n'y pas recourir ?

Q. — C'est un curé bien embarrassé qui sollicite les lumières de l'*Ami* au sujet d'un mariage à bénir.

J'ai reçu hier successivement les deux futurs pour procéder à l'enquête prématrimoniale de règle depuis l'Instruction *Sacrosanctum*. En interrogeant le fiancé, j'ai appris que la future épouse avait bien, comme lui, été baptisée catholique, mais qu'elle était passée à une « secte protestante ». De fait, celle-ci me confirma,

[10] Ces calculs de durée par années et par jours résultent d'une analogie entre les délais subis par les âmes du Purgatoire avant leur admission au Ciel et la durée des pénitences publiques pratiquées dans l'ancienne Eglise. Ces pénitences étaient abrégées par des indulgences de quelques jours, mois ou années. Cette analogie n'autorise pas à transférer à la « durée » des peines du Purgatoire les divisions du *temps* qui ne s'appliquent pas à l'*ævum*.

quand elle fut en ma présence, que, vers l'âge de 18 ans, elle avait abandonné la religion de son baptême et s'était fait inscrire chez les « Témoins de Jéhovah ».

Lorsque je lui posai la question 23 du formulaire : « *Savez-vous* que le mariage c'est : un seul homme avec une seule femme pour toujours, sans *aucun droit* d'être infidèle, ni de divorcer, ni de se remarier même après un divorce involontaire ? ».... la future réfléchit un instant et me fit la réponse suivante : « Je sais tout cela et je l'admets, *sauf ce qui concerne le divorce :* il est dit dans l'Evangile que le Christ a autorisé la séparation et le divorce *en cas d'adultère.* C'est donc un *droit* reconnu par l'Evangile auquel je crois... »

N'ayant pu la convaincre du vrai sens de Matthieu. XIX, 9, je notai la réponse et continuai l'interrogatoire. A la question 24, 2° : « Prenez-vous l'engagement de ne pas demander le divorce ? » Elle répondit de suite et avec assurance : « Je m'engage solennellement, en contractant mariage, *à ne pas user de mon droit de divorcer*, même en cas d'adultère de mon mari... » Je notai encore la réponse, qu'elle signa avec l'ensemble de l'interrogatoire.

Rentré chez moi, j'essayai de « faire le point », mais demeurai perplexe. Je demande donc :

1° Un mariage contracté dans ces conditions peut-il être valide ?

2° Ai-je le droit de le bénir ?

R. — Nous comprenons la perplexité de notre correspondant, en raison de la contradiction entre la « foi catholique » de la fiancée, qui considère le divorce comme un « droit » en cas d'infidélité de l'autre partie, et son « attitude pratique » qui la fait « renoncer » à l'exercice de ce droit pour le mariage qu'elle va contracter. Sur la *valeur* d'un mariage ainsi contracté, il semble que nous pouvons trouver des lumières dans le Code lui-même :

1° Il est bien dit, au canon 1086, § 2, que « l'exclusion du mariage... ou d'une de ses propriétés essentielles (par ex. l'indissolubilité) invalide le contrat ». Mais qu'on veuille bien le noter, il ne s'agit pas là d'une simple exclusion existant dans l'esprit, cantonnée dans l'intelligence et demeurant à l'état de théorie ; il faut que cette exclusion soit un « acte positif de la volonté » (*positivo voluntatis actu*). Dans le cas présent, quoi qu'il en soit de la perversion intellectuelle de la fiancée, sa volonté positive va dans le sens contraire : elle s'engage délibérément à ne pas divorcer en contractant le mariage projeté. L'acte de volonté est net et on ne saurait le soupçonner d'être donné à la légère et sans connaissance de cause, puisque l'intéressée *sait* parfaitement ce que c'est que l'indissolubilité, elle *croit* même « à la dissolubilité », mais elle *veut* positivement ne pas user de la possibilité (qu'elle considère comme un *droit*) de divorcer. Sous cet aspect donc, rien ne s'oppose à la validité du consentement, et donc du mariage.

S'il fallait apporter un *confirmatur* à ces explications, nous le trouverions dans l'état d'esprit similaire, qui se rencontre parfois chez certains contractants (ou seulement chez l'un d'eux), et que le juge est obligé d'analyser lorsqu'il est appelé à se prononcer sur la validité ou la nullité du mariage.

Nombreux sont, à notre époque, les fiancés qui ne croient pas à l'indissolubilité du mariage et qui déclarent volontiers, *alors qu'ils n'ont encore aucun projet*, que « quand on ne peut s'entendre entre époux, on divorce » ; que « le divorce n'est pas fait pour les chiens », etc... On peut dire que chez ces candidats hypothétiques au mariage, il y a non seulement une « perversion intellectuelle », une « théorie fausse » du mariage chrétien (car ils entendent bien se marier devant l'Eglise), — mais encore une *volonté* anticipée de ne pas s'engager pour toujours...

S'ils formulaient cette volonté telle quelle au moment où ils contractent, nulle doute que leur consentement s'en trouverait vicié et leur mariage sans valeur... Mais *in concreto* il en va souvent tout autrement. Lorsqu'ils ont rencontré le fiancé (ou la fiancée) de leur choix, et qu'ils l'aiment *véritablement* — même s'ils conservent leurs idées fausses et leurs concepts erronés sur l'état conjugal, — ils écartent absolument et rejettent avec horreur non seulement l'*intention* ou la *volonté* de se séparer un jour de leur conjoint, mais *l'idée même*, la seule éventualité du divorce ne saurait effleurer leur esprit, en raison même de l'amour sincère qu'ils ont pour celui ou celle qu'ils veulent épouser. Ainsi se trouve repoussée et écartée *in casu concreto*, toute volonté contraire à l'indissolubilité. Et le mariage est parfaitement valide, en dépit de la volonté hypothétique précédemment manifestée : cette volonté est totalement bannie du consentement effectivement donné.

C'est pourquoi les juges d'Eglise ne se laisseront pas impressionner par des paroles ou déclarations antérieures. Ils devront *voir*, en fait, si cette *volonté de divorcer* a été mise dans le consentement. Et ils n'oublieront pas que l'attitude des fiancés, les manifestations d'affection sincère qu'ils se sont données, l'harmonie et le bonheur dans le jeune foyer, sont des « signes » plus sûrs des intentions véritables, que certaines paroles plus ou moins inconsidérées.

2° Le canon 1084 nous conduira à la même conclusion : Il y est dit que « l'erreur simple » (*simplex error*) concernant l'indissolubilité du mariage « ne vicie pas le consentement matrimonial ». La raison en est que tant que cette erreur demeure dans l'intelligence et à l'état théorique, elle laisse subsister la « possibilité » d'une volonté sinon contraire, ou du moins d'une volonté droite, qui ne rejette pas positivement une des « propriétés essentielles » du mariage (unité, indissolubilité, procréation des enfants). C'est pourquoi le Code dit : « *simplex error* » ; car *en plus* de cette erreur théorique, s'il y avait un « acte positif de volonté » (laquelle « suit naturellement l'intelligence ») excluant [1] une de ces propriétés essentielles, le consentement serait foncièrement vicié.

3° On pourrait bien alléguer, à l'encontre de notre argumentation, le texte du canon 1081, § 2, qui précise que « pour que le consentement matrimonial puisse exister, il est nécessaire que les contractants *n'ignorent pas* que le mariage est une

[1] Cette exclusion peut se faire, soit au moyen d'un pacte mutuel, soit par l'apposition d'une condition, soit même par un simple acte de volonté, même unilatéral, pourvu qu'il soit réellement positif et non pas seulement interprétatif.

société *permanente* entre l'homme et la femme, dans le but de procréer des enfants. »

Ne pourrait-on pas objecter, dans le cas qui nous est proposé, l'*ignorance* de la future relativement à la pérennité de la société conjugale ?... Il ne semble pas, car il s'agit moins d'une ignorance que d'une erreur. La future *connaît* parfaitement les exigences de l'Eglise romaine quant à l'indissolubilité du mariage. Mais elle pense, faussement, que c'est là une exigence qui n'est pas dans l'Evangile, attendu que l'enseignement de sa secte (et de beaucoup de sectes protestantes) est que le Christ a autorisé positivement le divorce en cas d'adultère d'un des conjoints. Si la fiancée faisait passer cette conviction dans son consentement, soit en faisant une condition, soit en la mettant dans le contrat (même unilatéralement), le contrat serait invalide. Mais par un heureux illogisme (qui n'est peut-être que la « logique » de l'amour qu'elle a pour son fiancé), c'est le contraire qui se produit. Par un acte positif de volonté, la future épouse n' « exclut » pas l'indissolubilité, mais bien *le divorce*, qu'elle s'engage à ne pas demander, même en cas d'infidélité de son mari. A prendre ses paroles (et ses écrits) *ut sonant*, il n'y a rien, *de ce chef*, qui s'oppose à la validité du mariage, *si elle ne simule pas*, c'est-à-dire si ses paroles (et écrits) sont conformes à ses intentions.

De la façon dont les choses sont présentées, cet illogisme apparent (qui, encore une fois est dans la logique de l'amour) n'est pas, par lui-même, un signe d'insincérité. Au for externe, on est bien obligé de s'en tenir aux manifestations extérieures : les intentions (bonnes ou mauvaises) sont présumées conformes aux actes, jusqu'à preuve du contraire. Et en matière suspecte, on applique l'adage : *Nemo malus nisi probetur*.

4° Il nous faut maintenant répondre à la deuxième question : Le curé peut-il *tuta conscientia* bénir ce mariage ?

Nous l'avons dit, ce ne sera plus qu'une question de « licéité », puisque la validité (sous l'aspect qui nous est présenté) n'est pas en cause.

a) Il apparaît tout d'abord que le présent mariage, eu égard au résultat de l'enquête, est un de ceux pour lesquels le curé doit « consulter l'Ordinaire ». Même si cette consultation ne s'impose pas au titre des canons 1020-1034 (doute concernant un empêchement dirimant, opposition des parents, défaut de domicile ou quasi-domicile), c'est à l'Ordinaire de juger si, toutes circonstances pesées, il y a une raison grave d'autoriser ce mariage avec un membre d'une secte particulièrement active et nocive dans certaines régions — si une telle union ne fera pas scandale — si les déclarations ou promesses de la partie hétérodoxe sont sincères, etc... (can. 1065, § 2).

b) En toute hypothèse, le mariage projeté sera traité comme un mariage « mixte » (pourvu que le baptême de la future soit bien établi) — soit que la fiancée soit considérée comme passée à l'hérésie — soit qu'on la traite comme ayant « apostasié ». Dans l'une et l'autre hypothèse (et il y a probablement une participation aux deux délits dans la conduite de la future), une « dispense » de religion mixte sera nécessaire *ad liceitatem*, avec les engagements (*cautiones*) habituels en pareil cas (can. 1061).

c) Si l'on avait la certitude que ces « cautions » ne seront pas tenues, il serait « interdit » — *ex jure divino* — d'autoriser ce mariage et d'y assister. On fait remarquer seulement que *l'insincérité* des « cautiones » ou promesses exigées, si elle entraîne la nullité de la dispense, ne mettrait pas en question la validité du mariage projeté — comme ce serait le cas, s'il s'agissait d'un mariage « dispar » (entre baptisé et non baptisé). Cfr. Rote romaine, 11 mars 1948 et 4 avril 1951.

5° *En conclusion*, si l'Ordinaire ne refuse pas son « nihil obstat », pour des raisons particulières et locales de scandale grave, — ou pour insincérité (*fiction*) des engagements ou *cautiones*, — nous ne voyons pas de motif décisif qui empêche le curé de prêter son assistance à la célébration de ce mariage.

Evidemment le prêtre s'en tiendra, pour la publication des bans et les rites à accomplir, aux prescriptions des canons 1026 et 1102, sauf adoucissements ou dispenses accordées par l'Ordinaire. Mais il ne paraît pas que la conviction « théorique » qui anime la future au sujet de la rupture du lien en cas d'adultère, soit un obstacle à la célébration *licite* de ce mariage (encore que les pasteurs d'âmes aient l'obligation de détourner leurs fidèles de semblables unions, can. 1065). En effet :

a) La promesse de renoncer au divorce (si elle n'est pas feinte) assure la validité du contrat.

b) Même si les *cautiones* ou engagements prérequis à l'octroi de la dispense (religion mixte) n'étaient pas sincères, la validité du mariage ne serait pas en cause.

c) La célébration est accordée par l'Eglise non au bénéfice de la partie hétérodoxe, mais en faveur du conjoint catholique.

d) Si le mariage religieux devait être refusé pour la seule cause d'erreur doctrinale ou de perversion intellectuelle concernant une des propriétés du mariage, il faudrait écarter la plupart des unions « disparates » avec des non-baptisés (musulmans et autres païens) qui admettent la légitimité de la polygamie, telle qu'elle se pratique dans leur pays ou dans leur religion. On ne leur demande pas — avant de les unir avec des catholiques — de renoncer à leurs « convictions » sur ce point (ce qui constituerait une sorte d'exigence de « conversion », au moins partielle...), mais seulement de s'engager à ne pas pratiquer la polygamie *de facto*.

A. Bride.

DE L'ATTITUDE PRESCRITE AUX FIDELES POUR COMMUNIER

Note doctrinale du Comité théologique de Lyon *

* Le texte que nous publions ici est la plus grande partie de la *Note* n° 44 du *Comité théologique de Lyon*. On aimera lire ces pages très informées et très précises. Ces *Notes doctrinales à l'usage des Prêtres du ministère* sont en vente au « Comité Th. de Lyon », 1, Place de Fourvière (C. c. p. 3767-96, Lyon). Prix : 50 fr. (0,50 NF.) l'unité (frco : 70 fr. ou 0,70 NF). Remise 10 % par quantité.

I. — *Il a paru nécessaire de rappeler que l'attitude normale, pour les fidèles qui communient, est l'agenouillement.*

Çà et là, en effet, cette prescription du Rituel Romain n'est pas observée, plusieurs ayant introduit l'usage de faire communier debout.

La chose — on le verra — n'est pas sans importance.

A cette innovation peut s'appliquer ce qui est dit dans l'Introduction au *Directoire pour la Pastorale de la Messe :*

« Pourtant, ces efforts, si excellents qu'ils soient (ceux du renouveau liturgique) ne donnent pas toujours l'impression d'un travail dans l'unité... On introduira des réformes en se souciant uniquement de faire du nouveau, sans avoir approfondi le véritable esprit de la liturgie ; on fera même bon marché des règles reçues dans l'Eglise, en sacrifiant à la légère des valeurs traditionnelles. C'est la porte ouverte à l'individualisme, à l'originalité douteuse, dans le mépris des lois de la Liturgie et l'ignorance de son histoire. »

II. — *Les prescriptions sur la communion se trouvent dans le Rituel Romain* (titre V, chap. I, art. 5).

Le *Directoire* s'y réfère : « A moins de difficultés provenant de l'affluence ou de la disposition des lieux, les fidèles reçoivent la communion à genoux, les femmes doivent se présenter la tête couverte (Can., 1262, § 6[a]). La formule prescrite : *Corpus Domini*, etc. sera toute dite, et en latin, pour chacun des communiants[1]. Si des usages différents s'étaient introduits ici ou là, ils doivent être proscrits » (*Directoire* n° 121).

III. — *Dès l'abord, il convient d'écarter l'opinion fausse qui tient l'extérieur de la Liturgie — attitudes, rites, cérémonies — comme étant d'importance médiocre sinon négligeable.*

On se donne, à peu de frais, la satisfaction de se ranger parmi les esprits détachés des formalismes prétendus désuets. C'est assurément légèreté, et surtout *inconséquence, alors que, par vocation, on est appliqué à une mission d'Eglise.*

Saint Paul en jugeait tout autrement. Il n'a pas cru indigne de son apostolat de s'occuper, et longuement, de la tenue des fidèles dans l'assemblée chrétienne, comme aussi de régler le culte public (I Cor., XI, 2, XIV, 40). En particulier, il décide que les hommes seront découverts et que les femmes porteront un voile. Il se réfère d'ailleurs à l'enseignement chrétien, déjà qualifié de tradition (XI, 2). Il coupe court à toute discussion : « *Au reste, si quelqu'un veut ergoter tel n'est pas notre usage, ni celui des Eglises de Dieu* » (XI, 16). Ainsi, l'arbitraire individuel est écarté.

IV. — *On doit accepter — et de bon cœur — une règle liturgique ferme.*

L'adhésion à cette norme obligatoire demande de la comprendre dans toute son étendue.

L'homme prie avec l'esprit, mais, surtout dans le culte public, le corps participe à l'élévation de l'âme vers Dieu. Les sentiments intimes se traduisent par des attitudes et des gestes de prière. Les deux éléments sont en corrélation étroite. Les rites aident et provoquent la vraie prière. L'éducation liturgique repose sur leur intime union.

« La Sainte Liturgie requiert que ces deux éléments soient intimement unis, et elle ne se lasse jamais de le répéter chaque fois qu'elle prescrit un acte extérieur du culte. Elle veut que ce que nous professons dans nos observances extérieures s'accomplisse réellement dans notre intérieur. Sans quoi, la religion n'est plus qu'un formalisme inconsistant et vide. » (*Mediator Dei*).

V. — *C'est assurément à l'Eglise de fixer les rites et de leur attribuer un sens religieux défini.*

L'exercice de l'autorité en matière liturgique a été moins limité, avant le Concile de Trente, qu'il ne l'a été depuis. Il n'importe. Que cette autorité ait été celle de *Rome*, toujours prépondérante, *épiscopale* ou même *monastique*, toujours, il a fallu l'intervention ou l'assentiment de la Hiérarchie pour donner vie et durée à des usages assez sensiblement voisins. Les différences ne touchaient pas à l'essentiel, encore que la Liturgie, dans ses manifestations extérieures, ait montré, avant le XVI[e] siècle, une variété et une souplesse assez éloignées d'un fixisme rigoureux. Les modifications, les additions, les développements sont notables : les deux élévations, le rite des mains jointes pour le célébrant, le grand signe de Croix, et d'autres encore.

Le plus souvent, il semble bien que l'autorité hiérarchique a permis l'introduction de dévotions — qui d'abord furent des dévotions privées — dans la Messe basse. Il ne faut pas exagérer l'ampleur de ces « assimilations » qui passèrent ensuite dans la Grand'messe chantée, surtout dans le haut Moyen Age.

VI. — *Nous en venons aux deux attitudes qui ont eu cours pour communier : debout et à genoux.*

Les « tables de communion », distinctes des « cancels », ne paraissent guère remonter au delà du XV[e] siècle. On y communiait à genoux.

Auparavant, il semble bien que, le plus souvent, on a communié aux « cancels ». Il s'agit de cette clôture de l'autel par une balustrade continue, qui existe toujours au rite lyonnais, et dont l'usage a été général. Il en subsiste dans les basiliques romaines (Saint-Clément), à Ravenne et ailleurs[2].

Jusqu'au X[e] siècle, qu'on communiât aux cancels ou qu'on pénétrât dans le sanctuaire, sûrement les fidèles étaient debout. Le célébrant déposait le pain consacré dans la main droite ouverte ; le diacre présentait le calice. A chaque communiant qui, auparavant, *avait incliné la tête*, l'Evêque disait : « le Corps du Christ » et le diacre : « Le Sang du Christ, calice de vie ». On répondait : *Amen*[3].

L'usage de déposer l'Hostie dans la main disparaît au X[e] siècle. Mais on est demeuré debout jusqu'à une époque qu'il s'agit de déterminer.

[1] Dans l'état actuel de la discipline, *c'est le prêtre qui doit dire* AMEN, *et non pas le communiant.* La seule exception prévue est en faveur des ordinands. Voir la Messe d'ordination. *Pontificale Romanum.*

[2] Parfois les « cancels » formaient une barrière continue qui traversait toute l'église. C'était une « table de communion », avant l'existence du mot.

[3] Les formules ont d'ailleurs varié. Nous disons les plus communes.

Le sculpteur qui, à la cathédrale de Reims (décoration intérieure de la façade) a représenté la communion d'un chevalier, le fait se tenir debout, les mains jointes devant le prêtre (le groupe personnifie Melchisedech et Abraham). Le morceau serait du milieu du XIIIe siècle.

Mais, sans aucun doute, dans le même temps, on communiait également à genoux. La plus ancienne miniature qui l'atteste est des environs de 1280.

Sans doute les deux usages ont dû coexister selon les églises et l'agenouillement pourrait bien remonter sensiblement plus haut, comme on va le voir.

VII. — *Ce qui le donne à penser c'est qu'une corrélation s'est très vite établie entre l'attitude à l'élévation et l'attitude à la communion.*

Or, *le rite de l'élévation appelait l'agenouillement*, et il est sûrement antérieur, à Paris, à l'année 1202. Quand, en effet, l'évêque Eudes de Sully intervient pour éviter une adoration prématurée, il prescrit que le célébrant ait grand soin de n'élever l'Hostie qu'après la consécration. Le rite existait donc déjà. Ce désir de voir l'Hostie est un témoignage particulièrement touchant de la croyance très vive en la divine présence, croyance affirmée dès les origines chrétiennes. *La foi de l'Eglise n'a jamais varié là-dessus* [4].

L'agenouillement ou la génuflexion sont attestés dès le XIe siècle. Vers 1060, Lanfranc, dans ses statuts (il est alors abbé de Saint-Etienne-de-Caen — l'Abbaye aux hommes — avant de devenir archevêque de Cantorbéry), recommande cette pratique : « *Cum appropinquant altari adorent omnes fratres, flexis genibus, corpus Domini* » [5].

Suger rapporte la communion en viatique du roi Louis VI : « *Humillime flexis genibus ante sacratissimum corpus et sanguinem D. N. Jesu Christi* ». C'était en 1137.

C'était alors, et c'est demeuré longtemps, dévotion libre. Quand au XVIe siècle, l'obligation a été promulguée, elle ne faisait que consacrer une coutume devenue universelle depuis plus d'un siècle : Jeanne d'Arc communie à genoux. Les quelques exceptions signalées en Allemagne ne vont pas contre le caractère général de la coutume et, ce qui le prouve, c'est que *Martin Luther* — malgré sa doctrine de l'impanation — fait communier ses fidèles à genoux. Bossuet l'a plusieurs fois signalé dans l'*Histoire des Variations.*

Cette forme de dévotion s'accordait pleinement avec la foi profonde des chrétiens en accentuant les marques extérieures de l'adoration. Celles-ci, à la vérité, n'avaient jamais manqué, mais elles étaient plus discrètes. L'Eglise a pensé fort justement *qu'il était bon que la foi intérieure fût mieux extériorisée.*

Aussi, dès le XIIIe siècle — en relation avec la fête « *Corporis Christi* » — Evêques, Conciles provinciaux, Légats du Saint-Siège attachent-ils des faveurs spirituelles, des indulgences, aux formes accentuées de l'adoration extérieure.

[4] Les plus anciens témoins de la présence réelle : S. Ignace d'Antioche, S. Justin, S. Irénée.

[5] Dans le même passage, Lanfranc prévoit l'encensement de l'Eucharistie, comme dans l'*Ordo Romanus VI* (XII dans la classification de Mgr Andrieu).

VIII. — *Il faut s'élever avec force contre l'affirmation générale des « réformateurs » prétendant que la génuflexion, l'agenouillement manifestaient une trahison de la croyance traditionnelle.*

On le sait, le mystère eucharistique a fait l'objet de disputes passionnées et d'oppositions irréductibles entre « Réformateurs »... En gros, *avec des altérations graves de la croyance traditionnelle, et dans des sens parfois assez éloignés, Luther, Calvin, le Schisme anglican, ont maintenu une certaine croyance en la présence réelle* [6].

En dépit de ces divergences dogmatiques entre « Réformateurs », tous se sont trouvés unanimes : 1° dans le refus d'adoration des Saintes Espèces ; 2° dans la négation d'une permanence de la présence eucharistique. C'était atteindre au cœur la foi catholique [7].

Ce n'est pas ici le lieu de faire un exposé de quelque étendue sur ce culte du Saint-Sacrement. Quelques indications sont cependant nécessaires.

L'existence de la *réserve eucharistique* est certaine dans la haute Antiquité chrétienne : à partir du IVe siècle, on voit qu'elle se faisait généralement à l'écart de l'autel, dans un local spécial que les Grecs appelaient *pastophoria* et les Latins *sacrarium.*

Le premier texte clair qui signale la réserve du Saint-Sacrement *sur l'autel* se trouve dans l'*Admonitio synodalis* du Pape *Léon V* (847-855) *aux Francs.* Le Pape prescrit que sur l'autel, en plus de l'Evangéliaire et des reliques, soit placée la pyxide « *cum corpore Domini ad viaticum pro infirmis* » [8].

Quant à l'adoration, elle s'est longtemps bornée à une inclination de la tête qui plus tard, en français, a été nommée *l'enclin.* Avant de communier debout, on faisait cet enclin : « *Que nul ne mange de cette chair avant de l'avoir adorée* » écrit saint Augustin. (*Enar. in Psalm.* 98,9). On faisait également cette inclination de la tête (et le célébrant et les fidèles) aux deux élévations [9], quand elles ont été instituées et qu'on ne s'agenouillait pas encore. On l'a vu, bientôt l'agenouillement a suivi.

Il n'y a pas de difficulté à reconnaître un certain développement des *manifestations extérieures d'adoration.*

[6] La dispute entre Réformateurs a porté surtout sur la nature et le mode de la présence, avec, chez tous, le souci majeur d'écarter le terme catholique de « transsubstantiation »....

[7] Le culte dû au Saint-Sacrement et la permanence de la présence eucharistique sont *vérités de foi* définies au Concile de Trente (Denz., 886-888-889). Cf. de Baciocchi, *la Vie Sacramentaire de l'Eglise*, Paris, Ed. du Cerf, 1959, p. 52 et 53.

[8] DUMOUTET, « *Corpus Domini : aux sources de la piété eucharistique Médiévale* ». Paris, Beauchesne, 1942, p. 52.

[9] Entre temps, avant la génuflexion prescrite dans le Missel de saint Pie V, il y a eu pour le célébrant des inclinations profondes — qui sont demeurées dans le rite cartusien pour la Messe — et dans les usages monastiques, en dehors de la Messe. *L'enclin était une adoration, qui a été remplacée par la génuflexion*, c'est pourquoi aujourd'hui encore à toutes les génuflexions à la Messe, le célébrant doit garder la tête droite, car les deux rites ne s'additionnent pas, signifiant la même chose.

Dans l'Antiquité, la piété eucharistique était renfermée, de préférence, dans le désir de recevoir fréquemment le corps et le sang du Seigneur. La foi en la divine présence était ardente, avec un aspect réaliste. Jusqu'à la Renaissance, l'usage du *vin rouge* a été à peu près général à la Messe, dans le dessein de mieux représenter le sang... La dévotion au Saint-Sacrement s'extériorisait moins qu'aujourd'hui. Il en est ainsi encore chez les Orientaux.

La croyance, même chez ceux qui sont « séparés » de Rome, en la présence réelle, n'est pas différente de celle de l'Eglise latine. Mais dans ses manifestations extérieures, elle a gardé une sorte de « retenue » attribuable sans doute à plusieurs facteurs d'importances diverses [10].

En Occident, dans la ligne des définitions du IV^{e} Concile de Latran (1215), de l'institution de la fête « *Corporis Christi* » (1264), *délibérément l'Eglise a favorisé l'agenouillement, forme de dévotion qui offrait certainement une meilleure correspondance, une adéquation plus complète entre la posture extérieure et la foi intime.*

IX. — *Quelle que soit la posture des communiants chez les réformés, partout on a voulu exclure l'adoration.*

a) Dans les églises calviniennes — qui nous sont les plus proches — toujours on a communié debout [1]. Ce qui était nouveau, c'est que à cette attitude, reprise de l'Antiquité et du haut Moyen Age, *les Réformateurs ont attribué un sens de protestation contre l'adoration.*

A Genève, on était, en Liturgie et ailleurs, « archaïsant ». On se flattait d'interpréter correctement l'Antiquité chrétienne en rejetant les « additions », les « changements disciplinaires », les « développements » qu'on constatait au cours des âges... Dans la langue du temps, en bloc, tout était qualifié de « superstitions et d'idolâtries papistes »... La Messe, la sainte Réserve, le culte du Saint-Sacrement étaient comptés comme les plus notables de ces « idolâtries »... L'agenouillement manifestait une adoration. On rejeta donc l'agenouillement, avec ceci de très particulier qu'on donna à l'attitude debout le sens d'un *refus d'adoration*, ce qui, à l'évidence impliquait une interprétation erronée de l'usage ancien... On était debout, dans l'Antiquité, comme participant à la Résurrection du Seigneur, mais on inclinait la tête pour communier, ce qui, à la suite de saint Augustin, signifiait l'adoration.

Bossuet a parfaitement vu cette altération systématique de l'histoire et il a pris la peine d'en parler dans ses « *Explications sur la Messe à un nouveau converti* » (t. V^{e}, éd. Bar-le-Duc, p. 681, 682-702).

b) Dans les *Eglises luthériennes*, on a généralement continué à communier à genoux. Toutefois cet agenouillement exclut l'adoration par l'affirmation de la présence simultanée du corps du Christ avec le pain et le vin (consubstantiation).

c) Dans *l'Eglise anglicane*, dite « Eglise établie », tout doute est levé sur le sens de l'agenouillement qui a été conservé, héritage médiéval. Le « *Prayer-Book* » de 1552, contient à ce sujet un article spécial, appelé « rubrique noire » (*sic*), reproduit avec une légère modification dans la version de 1661. C'est un refus absolu d'adoration.

Conclusions

a) Les « manifestations extérieures » qu'elles soient civiles ou religieuses, ont ceci de commun qu'elles sont spécifiées par l'intention qui les fait accomplir. On l'a bien vu lors de la fameuse question des « rites chinois »...

b) Dans l'Eglise catholique, ces « manifestations extérieures » du culte ont toujours été fixées par la décision ou l'assentiment de l'autorité hiérarchique. Depuis le Concile de Trente, et pour de bonnes raisons toujours valables, l'exercice plénier de cette autorité réside dans le Pontife Romain (canon 1257).

Il serait intolérable que quiconque s'arroge, par décision privée, de changer ce qui est légitimement fixé dans les Livres liturgiques, et particulièrement les *témoignages d'adoration qui sont dus au Saint-Sacrement.*

Ces manifestations extérieures ont varié, elles se sont développées. Aujourd'hui, elles sont fixées, et *aucune initiative privée ne saurait prévaloir contre l'agenouillement prescrit pour communier.*

Il est exact que, au moins depuis sept siècles, l'agenouillement a remplacé la posture debout, laquelle est plus ancienne. Celle-ci rappelle toujours la Résurrection du Sauveur, on le voit notamment en temps pascal.

Aujourd'hui, l'agenouillement est inscrit dans les sensibilités catholiques pour adorer. Et, qu'on le veuille ou non, *l'attitude debout est, depuis le* XVI^{e} *siècle, fâcheusement grevée d'une interprétation qui ne saurait être nôtre.* Nous avons le devoir de le rappeler.

c) En obéissant filialement à ce que l'Eglise prescrit, on rend témoignage à la Tradition vivante. La grande Liturgie catholique écarte ce goût d'archaïsme que chérissait le monde janséniste et qu'a dénoncé une nouvelle fois l'Encyclique *Mediator Dei.*

Il n'est pas inutile de rappeler le précepte d'une obéissance filiale à ce que l'Eglise veut.

« Que tout se fasse donc de telle façon que soit sauvegardée l'union avec la hiérarchie ecclésiastique. Que personne ne s'arroge la liberté de se donner à soi-même des règles et de les imposer aux autres de son propre chef. Seul le Souverain Pontife, comme successeur du bienheureux Pierre à qui le divin Rédempteur a confié le soin de paître le troupeau universel, et avec lui les Evêques que « l'Esprit Saint a placés... pour régir l'Eglise de Dieu » sous la conduite du Siège apostolique, ont le droit et le devoir de gouverner le peuple chrétien. » (*Mediator Dei*).

[10] Il paraît possible d'en indiquer quelques-uns : *a*) La séparation d'avec Rome a stabilisé l'Eglise d'Orient en dehors de tout développement dogmatique et disciplinaire légitime ; *b*) La langue liturgique mieux comprise que le latin en Occident a favorisé une mentalité plus collective ; *c*) L'individualisme de l'Occident a favorisé l'emploi de la Messe basse, inconnue en Orient. Or, c'est par le biais de cette Messe privée que les dévotions populaires ont pénétré dans la Liturgie, du moins plusieurs, nous l'avons dit.

[1] Il y a exception pour quelques communautés en Hollande où l'on communie assis autour d'une table...

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

DICTIONNAIRE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE : TABLES GENERALES. Fasc. VIII. « Garrigou-Lagrange-Hefele ». — Paris, Letouzey. 1959.

Ce fascicule termine le premier volume des *Tables.* Comme dans les fascicules précédents, on s'est attaché non seulement à relever les indications concernant chaque vocable et éparses dans toute l'encyclopédie, mais encore à mettre à jour les biographies manquantes, les bibliographies incomplètes et à suppléer certaines études absentes, ou rendues nécessaires par le progrès théologique. C'est ainsi qu'en matière scripturaire, le savant professeur lyonnais, M. Gelin, présente d'intéressantes notes sur la *Genèse,* les *Genres littéraires dans la Bible, Habacuc.*

L'histoire du catholicisme en *Grande Bretagne* et en *Irlande* a fourni au doyen de la faculté de théologie catholique de Strasbourg, M. M. Nédoncelle, la matière d'une étude magistrale.

En matière sociale, où la théologie a bien son mot à dire, M. M. Huftier a étudié longuement le droit de *Grève,* le lock-out et les règlements pacifiques des conflits du travail. L'article *Guerre* nécessitait une mise au point que M. A. Tillet, professeur au Grand Séminaire de Rodez a bien voulu rédiger.

Dans le domaine de la théologie dogmatique, le R. P. Boyer, de l'université grégorienne, a rappelé que, depuis la parution de l'article *Grâce,* « le problème de la conciliation de la liberté humaine et de l'influence de la grâce divine a été repris tant du côté thomiste que du côté moliniste et que des rapprochements ont été tentés. »

En relevant les références que comporte le mot *Gnosticisme,* on a résumé les aspects de la magistrale étude de M. Sagnard sur les écrits gnostiques découverts en Haute-Egypte et les conclusions qu'en a dégagées le savant professeur. Une mise au point très complète de l'histoire de l'*Eglise grecque* de Constantinople a trouvé un heureux complément sur « la situation religieuse de la Grèce moderne », dû à S. Exc. Mgr Vuccino, A.A. Notons encore parmi les collaborateurs qui se sont intéressés à ce fascicule : Mgr Glorieux, le P. Julien-Eymard, capucin, le P. Clément Schmitt, O. F. M., M. J.-C. Didier, professeur à la faculté de théologie de Lille, le P. Yves Congar, M. le chanoine P. Viard, M. A.-W. Ziegler, professeur à la faculté de théologie catholique de Munich.

Ces *Tables* représentent un travail considérable pour leur rédaction, mais tellement utile à qui veut consulter avec profit les articles du Dictionnaire lesquels ont besoin d'être coordonnés entre eux pour offrir facilement au lecteur les trésors qu'ils renferment. Travail qui ne peut qu'avancer lentement, s'il veut avancer sûrement.

Charles JOURNET. — **Entretiens sur la grâce.** — Un vol. de 216 p., 6 NF. 90. — Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

Le lecteur appréciera dans ce petit volume la sûreté de la doctrine et la simplicité élégante de la présentation des idées. Ces huit *Entretiens,* prononcés par l'A. dans la chapelle d'Ecogia, sont la réponse de la théologie aux questions, anciennes et nouvelles, que pose à chacun de nous le mystère de la grâce. Les textes de l'Ecriture sont rappelés et coordonnés de manière à retracer, en partant de la révélation, la voie où s'est engagée la doctrine authentique proposée par l'Eglise au nom du Christ.

Tant d'erreurs, en effet, au cours des âges, se sont efforcées de pénétrer dans ce mystère de la grâce pour n'aboutir, en somme, qu'à des contradictions humaines ! A mesure qu'il déroule ses entretiens, l'A. guide le lecteur et l'éclaire pour lui signaler et lui faire éviter les écueils.

Le premier entretien sur « la grâce habituelle et l'habitation du Saint-Esprit » montre la corrélation de ces deux mystères ; mais dans « la grâce actuelle » et surtout « la prédestination » (2e et 3e), les difficultés doctrinales s'avèrent plus pressantes et plus délicates : grâce suffisante et grâce efficace, prescience divine et liberté, problème de l'initiative du mal, prédestination et réprobation ; textes de S. Paul si difficiles à replacer dans leur perspective ! Et cependant leur lecture a bien vite fait de dissiper les ombres ! La première partie du volume se clôt avec le 4e entretien, « la justification, le mérite, la conscience de l'état de grâce. » Certaines pages sont ici bien consolantes : la récupération de la grâce perdue, la possibilité de mériter pour autrui, la persévérance finale, la certitude pratique et morale de l'état de grâce.

La partie la plus neuve du volume est constituée par les quatre derniers entretiens : « les états existentiels de la grâce ». Tout d'abord (5e), le premier état : comment concevoir l'état d'harmonie en lequel fut constitué le premier homme ? Ici, avec une aisance convaincue de l'accord de la foi et de la science, l'A. esquisse, dans l' « état adamique », « les conditions physiologiques du premier homme » en composition avec « les dons surnaturels invisibles et les dons préternaturels visibles ». Si la chute fut permise, ce fut « pour substituer, à la grâce adamique de l'univers de la création, la grâce christique de l'univers de la rédemption. » On regrette d'être obligé — pour ne pas surcharger cette recension — de ne pas reproduire ici les charmantes et suggestives interprétations symboliques d'un grand vitrail de la cathédrale de Sens qui résume bien toute la doctrine précédente et l'illustre par la parabole du bon Samaritain (p. 129-131).

Le 6e entretien, sur la ruine de la grâce adamique, montre « ce que fut la grâce christique « par anticipation », sous la loi de nature et sous la loi mosaïque ». Jamais Dieu n'abandonna les hommes : le christianisme existe initialement avant le Christ et l'ombre de la croix couvre déjà le monde d'après la chute.

Voici (7e) « la grâce christique par dérivation, celle qui nous vient directement de Dieu par le Christ, l'Eglise et les sacrements. Mais, en dehors de l'Eglise, la grâce agit encore sur les âmes, à distance peut-on dire. Si « les formations religieuses erronées constituent autour de l'Eglise des zones de moins en moins favorables à la pénétration des grâces chrétiennes », il n'en est pas moins vrai que même dans les âmes bien disposées, elles peuvent les amener au dernier état existentiel de la grâce christique : « la grâce béatifiante et transfigurante ».

Livre attrayant, consolant et susceptible de développer dans les âmes la foi, l'espérance et la charité.

A. M.

Jean DANIELOU, S. J. — **Le chrétien et le monde moderne.** — In-8 de 80 p., 325 fr. — Paris, Desclée, 1959.

Recueil de quatre études sur la foi et la mentalité contemporaine, la défense du pratiquant, la pauvreté évangélique et l'espérance chrétienne en relation avec les espoirs humains. L'auteur aborde ainsi quatre questions d'une actualité brûlante, et il les traite avec toutes les nuances voulues, en des pages denses, per-

sonnelles et cependant d'une doctrine traditionnelle. Réunies dans la collection « Le monde et la foi », dirigée par Jean de Fabrègues, elles sont à recommander aux lecteurs cultivés, chrétiens et non chrétiens.

A. DONDEYNE et J. GIBLET. — **Christianisme et vérité.** — In-8 de 68 p. — Paris. Office Général du Livre, 1959.

Ce numéro des « Etudes religieuses » de Bruxelles comprend deux exposés sur la vérité, l'un théologique, l'autre philosophique. M. le chanoine Giblet montre la notion de vérité telle qu'on la trouve au long de l'Ancien Testament, puis dans le Nouveau, et il tire les conclusions qui en résultent dans la vie personnelle et apostolique. M. le chanoine Dondeyne montre philosophiquement la place de la vérité dans la vie et l'histoire humaine (passion de l'homme pour la vérité, puissance libératrice de celle-ci, sa complexité, les obstacles qu'elle rencontre), et rappelle que notre époque est spécialement avide de vérité.

Ces deux exposés, inspirés par le désir d'être utiles aux mouvements apostoliques belges, contiennent des idées susceptibles d'intéresser tous lecteurs cultivés.

---

1. Chanoine PRIGENT (avec la collaboration de Ph. Laburthe-Tolra). — **Mon catéchisme illustré, livre du maître.** — In-8 de 98 p., 260 fr. — Paris, Tolra, 1959.
2. Marie FARGUES. — **Nos enfants devant le Seigneur.** — In-12 de 272 p., 850 fr. — Tours, Mame, 1959.
3. Abbé G. BENISTANT, P.S.S. — **Psychologie de l'enfant et éducation religieuse.** — In-16 de 144 p. — Abbeville (Somme), Paillart, 1959.

1. — Cette brochure contient, en petits caractères, l'énoncé des devoirs proposés dans *Mon catéchisme illustré* du même auteur, et en caractères ordinaires le « corrigé » succinct de ces devoirs. Elle pourra être parfois utile aux prêtres pour leur préciser un détail, mais surtout aux catéchistes, dont la science n'est pas toujours très vaste, et qui auront là une réponse facile.

Un point serait à corriger. A la page 55, on lit : « L'Extrême-Onction peut devenir « sacrement des morts » (c'est-à-dire achever la perte de l'âme) quand elle est reçue en état de péché mortel ». Pour redresser cette erreur, il suffira de se reporter à la p. 42, qui, elle, contient une doctrine exacte sur ce sujet.

2. — La plus grande partie des chapitres de ce volume est déjà parue dans diverses revues de pédagogie, de catéchistique ou de spiritualité. Il faut remercier l'auteur de mettre ainsi à la portée du public des pages précieuses. Elle les a groupées sous les chefs suivants : le sens de Dieu chez l'enfant, base de notre pédagogie catéchistique ; esquisse d'un programme sur l'Eglise et le baptême pour les petits ; rôle du symbolisme ; Bible et Liturgie ; confession ; communion ; vers la sainteté.

Ces pages variées, parfois très denses, toujours vécues, ont une allure très personnelle. L'auteur, on le sait, est parfaitement au courant du renouveau catéchistique, qu'elle a si heureusement contribué à faire valoir, mais elle n'en condamne pas moins nettement les nouveautés regrettables et les erreurs pédagogiques.

Les prêtres, les parents et les catéchistes apprendront ici de nouveau à réfléchir sur la vraie nature de l'enseignement catéchistique, qui n'est pas une affaire de mémoire, mais une œuvre de vie.

3. — Dans ce petit livre, l'auteur, professeur au Grand Séminaire d'Amiens, a synthétisé l'essentiel de ce que tout parent et éducateur devrait savoir en fait de pédagogie. Il prend l'enfant à sa naissance et, d'étape en étape, il le suit jusqu'à l'adolescence, décrivant progressivement d'abord son évolution psychologique, puis les principes pédagogiques qui y correspondent.

Nous ne pouvons que louer l'équilibre de cet exposé. Nous apprécions spécialement l'attitude de l'auteur envers les données de la psychanalyse : il ne leur attribue qu'un rôle secondaire, la vie se chargeant souvent, comme il le dit très bien, de remédier à certaines lacunes de la première enfance.

Ce volume, destiné « aux parents et aux catéchistes », fournira aux uns et aux autres une initiation déjà très riche en cette matière.

G. HUNERMANN. — **L'Unité perdue.** T. III de **L'Histoire du royaume de Dieu.** Traduit de l'allemand par l'abbé Marcel GRANDCLAUDON. — In-8 de 304 p., 1280 fr. — Mulhouse, Edit. Salvator, 1959.

Ce volume fait suite à deux autres dont les titres étaient : *Dans la Barque de Pierre*, et *La Croix sur les Etendards*, dont nous avons rendu compte. Il s'agit, on s'en souvient, d'une Histoire de l'Eglise, mais d'un caractère très particulier, en ce sens qu'il ne s'agit pas d'un exposé suivi et complet, mais d'une série de tableaux choisis parmi les plus significatifs de chaque époque, et colorés dans les tons mêmes où ils se réalisèrent.

Nous avons dit ce qu'il y a de séduisant dans la formule, mais aussi de lacunaire et de discutable. La représentation du passé y est faite de telle manière qu'on a peine le plus souvent à faire le départ entre le fictif et l'authentique de l'histoire. Nous avons dit aussi que ce genre de récit suppose chez l'auteur une connaissance approfondie des faits. Ce tome troisième ne diffère pas des deux précédents. Il est cependant pour nous plus intéressant encore, parce qu'il touche à une période plus palpitante, plus agitée, plus proche de nous : *De la Renaissance à la Révolution française*, dit le sous-titre. Les figures ici évoquées sont principalement celles de Savonarole, Luther, Zwingli, Calvin, Ignace de Loyola, etc. Les portraits de ces illustres personnages nous ont paru, dans l'ensemble, particulièrement réussis et nuancés. Nous avons relevé cependant quelques petites inexactitudes. Les adversaires de Savonarole n'étaient pas les *Arribati* (p. 41), qu'on traduit « les énergumènes » et qui n'est pas un mot italien, mais les *Arrabiati*, qu'il fallait traduire « les enragés ».

D'autre part, on est surpris de voir Guillaume Farel rattaché à l'Auvergne, et appelé « l'Auvergnat » (p. 156). Pas du tout, Farel était originaire du village de *Farels*, aux environs de Gap, en Dauphiné. Il ne mit jamais les pieds, à notre connaissance, en Auvergne.

Enfin, ce qui révèle le danger du procédé employé dans cette « Histoire du Royaume de Dieu », c'est que des personnages aussi importants, dans le « Royaume de Dieu » que sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, se partagent, à eux deux, une ligne et demie (p. 193).

Il reste que le volume se lit avec grand intérêt et que pour ceux qui connaissent déjà fort bien leur histoire de l'Eglise, il aura beaucoup de charme et le couleur.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 12 januarii

G. MICHEL, *vic. gen.*

***Le gérant* : C. GAILDRAUD**

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)